مكتبة الأسرة
مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣

د. السيد أمين شلبى

الغرب

في كتابات المفكرين المصريين



كاندينسكى (1909-1991)

الأعمال الفكرية

إهـــــداء ٢٠٠٦

ورثة الكيميائي/ محمد فاروق الفران

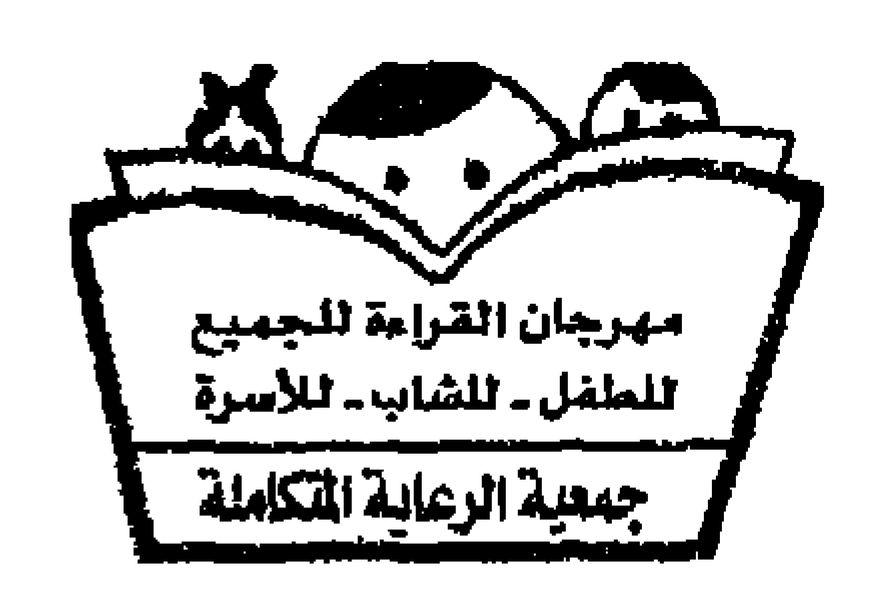
الإسكندرية

الغرب فى كتابات المفكرين المصريين

الغرب فى كتابات المفكرين المصريين

بقلم

د. السيد أمين شلبى



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣

مكتبة الأسـرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

الغرب فى كتابات المفكرين المصريين
بقلم: د. السيد أمين شلبى

تصميم الغلاف
والإشراف الفنى:
للفنان : محمود الهندى
الإخراج الفنى والتنفيذ:
صبرى عبدالواحد
الإشراف الطباعى:
محمود عبدالمجيد
المشرف العام :
د. سمير سرحـان

الجهات المشاركة :
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقـافـة
وزارة الإعـلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشـبـاب
التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم:

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقى وملاحقة العصر إلاّ بالمزيد من المعرفة الإنسانية.. نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسم عطرها ربيعًا للثقافة المصرية الأصيلة.. فإننا قطعنا على أنفسنا عهدًا ووعدًا ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د. سمير سرحان

مقدمات

رفاعة الطهطاوى وبداية اللقاء

يتجدد الخلاف فى النظر إلى الحملة الفرنسية على مصر (١٧٨٩ - ١٨٠٢) بين من يعتبرونها غزوا عسكريا عدوانيا ارتبط بممارسة أقسى ألوان العنف والبطش بالمصريين وامتهان كرامتهم ومقدساتهم ورموزهم القومية ، وأنها كانت فاتحة للتنافس الاستعمارى حول مصر والعالم العربى(١) ، وبين من يميزون بين هذا الجانب المظلم من الحملة وبين ماحملته من جوانب إيجابية ، ولو بالرغم عنها ، من حيث أنها كانت بمثابة الصدمة التى نبهت المجتمع المصرى ونخبته الدينية والفكرية إلى واقع التخلف المتعدد الجوانب الذى تعيشه مصر فى مقابل مظاهر التقدم وإنجازات العلم والمعرفة

التى صاحبت الحملة وكانت من أدواتها، هذا فضلا عن ما أنشأته من مؤسسات علمية وأبنية سياسية وإجتماعية وثقافية وهى الظواهر التى سوف تحرك النُخب المصرية إلى إعادة النظر فى طرائق حياتهم المعرفية(٢) .

كذلك أيا كانت التحفظات على حكم محمد على وعصره (١٨٠٥ – ١٨٤٠) وأساليبه فى حكم مصر وبناء مشروعه ، إلا أن ثمة إتفاقا على أن مشروعه للنهضة هو الذى أدخل مصر بل والعالم العربى إلى العصور الحديثة(★) ، ولأن مدخله لبناء هذا المشروع كان تأسيس جيش قوى فقد اكتشف أن بناء مثل هذا الجيش لا يتحقق إلا فى مجتمع حديث ، وأن بناء هذا المجتمع يتطلب تغييرا جذريا فى المجتمع إقتصاديا وثقافيا وتعليميا ، واكتشافه للعلاقة العضوية بين هذا المشروع ونجاحه وبين قضايا التعليم والمعرفة . وهذا الإدراك هو الذى دفعه إلى بناء المؤسسات التعليمية أولا باستقدام النظم والمدرسين الأجانب ثم بإرسال البعثات إلى الخارج وخلق الأدوات التعليمية والثقافية مثل الترجمة من اللغات الغربية إلى العربية ، وبناء المطابع ،

وإصدار الكتب والمجلات وهى الأدوات التى وضعت مصر ، وبالتالى المجتمع المصرى على أبواب التحديث مستعينا فى ذلك بالنمط الأوربى كمنهج شامل ومتكامل(٣) .

والواقع أن هذا الاتجاه نحو بناء الدولة الحديثة ، وفى جوهرها تحديث التعليم ونظمه ومضمونه ، هو الذى قدم لمصر واحدا من أبرز رواد النهضة ، إن لم يكن الرائد الأول ، وهو رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) ، والذى سيصبح طليعة جيل من المتعلمين ورواد التنوير الذين سيحاولون ، بدرجة أو بأخرى ، أن يجمعوا بين الثقافة العربية والإسلامية ، وبين أفكار الغرب ومناهج تقدمه الفكرى والثقافى . وإذا كانت النقلة الكبرى التى تحققت لرفاعة الطهطاوى من الفكر والثقافة التقليدية التى تربى عليها إلى تعرفه على الثقافة الغربية ، إذا كانت هذه النقلة قد بدأت جنينا من خلال أستاذه حسن العطار ، أحد الدارسين العظام فى عصره ، وواحدا من المصريين الذين زاروا متحف نابليون ورأوا فيه وتعلموا أشياء عن أوروبا الجديدة(٤) ، إلا أن المصدر الأساسى لهذه النقلة كان تعيينه إماما للبعثة

التعليمية التى أوفدها محمد على لباريس حيث كانت سنواتها ١٨٢٦ - ١٨٣١ ، أهم سنوات حياته ، ورغم أنه أُرسل كإمام وليس كطالب بعثة ، إلا أنه إنغمس في الدراسة بحماس ، وحقق لنفسه معرفة دقيقة في اللغة الفرنسية ، ومشكلات الترجمة إلى العربية ، وقرأ كتبا عن التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والإقتصاد والجغرافيا والرياضيات(٥) والمنطق وحياة نابليون وبعض الشعر الفرنسي ، وأقدم على ترجمة بعض أعمال رواد التنوير الفرنسيين من أمثال فولتير ، وأرسين ورسو الذين أسهموا في صياغة الفكر الحديث ، غير أن ما يوازى ذكره في الأهمية هو مراقبته لنظم الحياة والسلوك في المجتمع الفرنسي ومظاهر الحياة فيه ثم أودع هذا كله في سفره «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ولخص فيه الثقافة والحضارة الأوروبية (٦) ، وكان هذا العمل بذلك الثمرة الطبيعية لرحلة الطهطاوى حيث عكس تجربته ومحاولته العميقة لفهم الحياة الجديدة وحيث كان يقارن دائما بين مظاهر الحياة في مصر وبين مظاهرها في فرنسا ، وهى المقارنة التى فتحت الطريق لكى يتدفق تيار من الوطنية

والرغبة فى دفع مصر إلى الأمام (٧) غير أن إعجاب الطهطاوى بما شاهده وقرأه من مظاهر الحضارة الغربية فى باريس لم يكن اعجابا مطلقاً وبلا تحفظات ، فقد سجل تحفظاته ونقده لأخلاق الفرنسيين الاجتماعية وسلوكياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ، فهم أقرب إلى البخل منهم إلى الكرم ، ورجالهم عبيد لنسائهم ، إلا أنه أيضاً سجل وأثنى على جوانب أخرى مثل حبهم للعمل ، ورفضهم للكسل وشغفهم بالعلم وحب الاطلاع ، وميلهم للثقافة وحرصهم على الوصول إلى عمق الأشياء وثقتهم فى بعضهم البعض ونادراً ما يخونون (٨) وعلى المستوى الفكرى احتفظ الطهطاوى لنفسه بحرية النظر العقلية فلم تكن أفكاره التى تعلمها مجرد انعكاس بسيط لما قرأه ، بل كان يجمع بينها وبين أفكاره التقليدية(*) ، فكان دائماً يعود لنموذج النبى محمد وصحابته ، وكانت مفاهيمه حول السلطة السياسية فى اطار التفكير الإسلامى وإن كان عند نقطة ما يعطيها تطورا مهما وجديداً (٩) وهكذا لم يكن اعجاب الطهطاوى وتأثره بما رآه فى فرنسا إنقطاعاً عن ثقافته الأصيلة أو تجاهلا لمسيرة

العرب الحضارية والعلمية ، ومثل هذا التوازى فى النظر هو الذى جعله يتطلع إلى ما يمكن تسميته «مركب الجمع بين الحداثة والتراث » (١٠) أو كما يعبر د. جابر عصفور فقد استعان رفاعة الطهطاوى ، مثلما سيفعل بعده جمال الافغانى ومحمد عبده ، فى فهمه وقبوله لأفكار الاستنارة الفرنسية وكما أدركها فى باريس بادراكه لذاته وعدم تجاهله ، استعان به لمواجهة التحدى الذى فرضه التنوير الأوربى ومزجه بتراثه الفلسفى(١١) .

هذه النظرة المتوازنة إلى الغرب وحضارته هى التى جعلت رفاعة الطهطاوى يُقيم ما يجب أن تكون عليه علاقة مصر والعرب والمسلمين مع هذه الحضارة وكيفية ومستوى تعاملهم معها، فقد أدرك بداءة النوايا الاستعمارية لدى الغرب تجاه الشرق، غير أن هذه النوايا يجب أن لا تكون دافعا للعرب والمسلمين إلى العزلة والإنغلاق على الذات ، كذلك فقد دعاهم إلى الإنفتاح على المجتمعات المتحضرة للإستفادة مما حققوه من تقدم وإلى التمييز بين فكر أوروبا وتقدمها وبين نواياها الاستعمارية، وقد عقد الطهطاوى مقارنة دالة ومفيدة ، حيث

نبه قومه إلى أن احتكاك الأوروبيين بحضارة العرب والإسلام منذ الحروب الصليبية هي التى فتحت عيونهم على هذه الحضارة الشابة ، وكان هذا الانفتاح مقدمة الاصلاح الدينى فى أوروبا ومن أبرز مكونات عصر النهضة (١٢) . من هذه الخبرة ، نواجه لأول مرة فى كتابات الطهطاوى من ينبه المصريين والعرب والمسلمين إلى أن أوروبا الحديثة انما تقترح تقدم المدنية ، وأن سر القوة الأوروبية وعظمتها يكمن فى تعلم العلوم العقلية ، وأن المسلمين الذين درسوا العلوم العقلية فى الماضى ونقلوها لأوروبا قد تخلفوا بسبب إهمالهم لهذه العلوم خلال وقوعهم تحت سيطرة المماليك والأتراك ، وانهم يستطيعون بل ويجب أن يدخلوا التيار الرئيسى للمدنية الحديثة بتبنيهم للعلوم الأوروبية وثمارها (١٣).

هذه المعضلة التى واجهت رفاعة الطهطاوى حين التقى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر بالحضارة الغربية وحاول أن يجد الصيغة التى توفق بين أدوات ومظاهر هذه الحضارة الايجابية وبين تراثه الثقافى والدينى ، هى نفس المعضلة التى ستواجه بعد قرن من الزمان جيلا من المفكرين

المصريين عند التقائهم بالغرب وإقامتهم ودراستهم فيه واحتكاكهم اليومي بمجتمعاته واسلوب وقيم حياتها وأكثر من هذا بمظاهر التقدم فيها مقابل ما كانوا على وعى به من جوانب التخلف فى مجتمعهم (١٤) ومثلما حاول رفاعة الطهطاوى ، سوف يحاول هذا الجيل أن يحتمى بتراثه الثقافى لكى يعصمه من أن يجرفه تيار الحضارة الغربية المتدفق ويحميه من مثالبها وثغراتها فى الوقت الذى يستوعبون ويتقبلون فيه مناهجها وأدواتها فى النظر والتفكير وسوف ينجح عدد من هؤلاء فى نهاية الأمر ، وربما بعد مرحلة من الحيرة والتردد ، فى هذه المحاولة مثلما حدث مع قاسم أمين ، ومحمد حسين هيكل ، وطه حسين، وتوفيق الحكيم ويحيى حقى، بينما لم يستطع البعض الآخر أن يصمد أمام وقع الحضارة الغربية عليه وانبهاره بمقدماتها وما ولدته من قوة ودعا إلى التبنى المطلق للنموذج الذى تقدمه هذه الحضارة إذا أرادت المجتمعات الشرقية أن تتقدم، وهو ما سوف نجده عند كل من سلامة موسى وحسين فوزى.

ومنذ هذا الإلتقاء الفكرى بالحضارة الغربية الذى دشنه عمليا رفاعة رافع الطهطاوى ، والفكر المصرى وثقافته

المصرية يسيطر على مناقشاتها قضية التعامل مع هذه الحضارة ومع ماتمثله، حيث تبلورت هذه المناقشات في ثلاثة إتجاهات فكرية رئيسية : دعا الأول إلى الرفض المطلق للغرب وكل مايمثله ، واعلن الثانى عن تقبله للفكر الغربى ولكن بشرط اندماجه ، أما الاتجاه الثالث فهو الذى تقبل الثقافة الغربية على اطلاقها . وقد ولدت هذه الاتجاهات الرئيسية تيارات مقابلة حول اسلوب مواجهة التحدى الغربى للهوية والثقافة المصرية فثمة تيار طالب بتبنى القيم الإسلامية بدون شروط ، بينما اعترف التيار الثانى بالجوهر التقدمى للثقافة الإسلامية ولكنه طالب بتكيفها مع الواقع والتطور المعاصر(*) ، أما التيار الليبرالى التدريجى فهو الذى كان يأمل فى الأخذ بأفضل مافى المدنية الغربية والتوفيق بينها وبين العناصر الايجابية فى الثقافة الوطنية ، وهو الموقف الذى عبر عنه العقاد بقوله «يمكننى أن آكل تفاحة أمريكية ولكن فى جسدى فان التفاحة تتحول إلى دم مصرى»(١٥).

إلى جانب هذه التيارات ظهر تيار رابع يدعو إلى تبنى القيم والثقافة الاشتراكية لمواجهة معضلات المجتمع المصرى وقضايا تقدمه .

وقد كان من الطبيعى أن ينعكس فى كتابات الكتاب المصريين الذين التقوا بالحضارة الغربية وعايشوها هذا الصراع الثقافى بين قيمهم الثقافية التقليدية وواقع مجتمعهم ، وبين قيم الغرب وخصائصه ، وان يجسدوا فى هذه الكتابات الصراع بين مادية الغرب وروحانية الشرق ، بين عدم الايمان والغطرسة الغربية مقابل الايمان والعقيدة والتواضع فى الشرق ، بين البرودة الإنسانية للغرب فى مواجهة المناخ الانسانى لمجتمعهم ، بين الفردية والشك والتحلل الغربى مقابل براءة وكرم المجتمع الشرقى . غير أن ادراكهم لهذه الخصائص السلبية للمجتمع الغربى لم تحجب عنهم الخصائص الايجابية والتقدمية لهذا المجتمع مثل التعليم والانجازات العلمية مقابل الجهل والخرافة التى تحلق فوق المجتمعات الشرقية ، والحرية الفردية والديمقراطية مقابل عبء التقاليد والحكم المطلق ، والوفرة والرخاء مقابل الفقر ،

والنشـاط والايجـابيـة والحـيـوية لدى الـغـرب مـقـابل السكوت والسلبية فى المجتمع الشرقى . ولعل أكثر الصور الأدبية التى انعكس فيـها هذا التضارب وهذه الحيرة هى تلك التى تمثلت فى عـمل توفـيق الحكيم : «عـودة الروح» ، و«عـصـفـور من الشرق»! وفى عمل يحيى حقى : «قنديل أم هاشم»(١٥).

ففى «عصفور من الشرق» استخدم توفيق الحكيم المرأة التى وقع البطل فى حبـها لكى يرمز بهـا على الحـالة الفكرية والأخلاقية للمجتمع الأوربى والقيم التى تحكمه، فمع ذكائها وجمالها التى قد تبدو عليه إلا أنها تفتقر إلي الروح كما أنها فى جوهرهـا باردة وقاسية ، وفى هذا العمل فإنه فى الوقت الذى يبدو فيـه الفرد الغربى لا تحـركه إلا المنفعة والفردية ، فإن الفرد المصرى يعيش فى تناسق مع مـجتمعه الذى يبدو «اجتماعى بالفطرة».

أما يحيى حقى فهو يقدم فى روايته الصـغيرة «قنديل أم هاشم» الصـراع الثـقافى مع الـغرب وقـيمـه وحضـارته، على نفس الخطوط التى قدمها توفيق الحكيم ، مستخدمـا فى ذلك الأنماط المتناقضة للمـادية مـقـابل الروحـية، ، الشك مـقـابل

اليقين والبراءة، الفردية مقابل الشعور بالجماعة، غير أن تناول يحيى حقي يبدو أكثر حساسية تجاه الجوانب الايجابية فى الحضارة الغربية، فالطالب المصرى اسماعيل ، شأن بطل عصفور من الشرق ، يرتبط بفتاة تمثل النمط التقليدى للمرأة الأوربية: المستقلة النشطة، المتحررة جنسيا الواعية بذاتها وهى الصفات التى ينجذب اليها ويعجب بها البطل (المؤلف)، غير أنه من ناحية أخرى فإنها تكشف عن نفسها كشخص قاسٍ لا يرحم تتركز حول ذاتها ولا تخدم إلا مصالحها ، وعاطفيا تبدو، بشكل يرقى إلى القسوة وعدم المسئولية الأخلاقية ، وقد أنهى البطل تعليمه فى الغرب وهو متأثر بالفكر والقيم الغربية، وحين يعود إلى بيئته يواجه الفقر والجهل والخرافة وهو ما يؤلمه بشدة، ويتمزق بين ولائه وبين اشمئزازه من واقع مجتمعه ، بين هويته القديمة والجديدة. وعقب تجربة شخصية عميقة يصل إلى حل شخصى، ويجرى تصالحا بين أفضل مظاهر الحضارتين : الإنجاز العلمى للغرب والدفء الروحى للشرق(١٦).

وهكذا إذا كان أدب توفيق الحكيم ويحيى حقى ، فضلا عن كتابات قاسم أمين ، ومحمد حسين هيكل، وطه حسين، قد عكست نموذج المثقف المصرى عندما التقى مع أوروبا وحضارتها وانتهى - ربما بعد مجاهدات عنيفة فى عقله وروحه - إلى صيغة أراد بها أن يفرق بين عناصر ومقومات الحضارة الغربية ، وبين ثقافته الأصيلة وبشكل ذهب معه توفيق الحكيم إلى تصور ثقافة ثالثة حية وجميلة سوف تصدر عندما يستخرج الشرق مفاهيمه الفكرية وحكمته المتراكمة وذلك بعد صبغتها بالثقافة الغربية ، وكذلك كما تصور طه حسين علاقة الأخذ والعطاء عندما التقى العقلان الفرنسى والمصرى وما قدموه من عطاء لأنفسهم وللبشرية ، إذا كان الأمر كذلك فى هذا النموذج من المفكرين المصريين والشكل الذى استجابوا به إلى تحدى الحضارة الغربية ، فثمة نموذج آخر سوف يمثله سلامة موسى ، وحسين فوزى ، وهو نموذج لن يخفى ، فى تياره العام، انبهاره بالغرب وقيمه وتبنيه لها بشكل مطلق وبلا تحفظ أو شكوك، فلن يرى سلامة موسى حضارة إلا حضارة أوروبا أما الشرق فيراه مفلسا وان كل

طراز ثقافته يجب أن يتغير، أما حسين فوزى فسنراه يختلف مع من يريدون الاختيار والانتقاء من الحضارة الغربية، فالحضارة عنده كل لايتجزأ وبشكل لانستطيع أن نأخذ جانبها المادى ونتجاهل عناصرها الثقافية والروحية .

وهكذا أردنا بالفصول التالية أن تكون أساساً قراءة في أعمال هؤلاء الكتاب وبهدف تقصى كيف تأثرت حياتهم العقلية واختياراتهم الفكرية بلقائهم مع الغرب ومعايشة حضارته ومجتمعاته ، ومدى تصورهم وتفسيرهم للهوة الحضارية فى أبعادها المادية والثقافية التى تفصل مجتمعاتهم عن هذه الحضارة والمستويات التى بلغتها ، وكيف يمكن تجاوز هذه الهوة، وهل كانت ثقافتهم الجديدة التى اكتسبوها انقطاعا عن ثقافتهم الأصلية وتجاهلا لمسيرتها الحضارية والعلمية ، وأخيرا هل أثر هذا اللقاء على انتمائهم لوطنهم بالمعنى الواسع الذى تعلمه أم كان بالعكس تأكيداً لهذا الإنتماء.

الهوامش

(١) راجع نموذجـا على هذا الرأى : د. ليلى عنان . «الحـملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة». كتاب الهلال . العدد ٥٠٠ أغسطس ١٩٩٢، وأيضاً كتابها «الحملة الفرنسية ، تنوير أم تزوير» . كتاب الهلال العدد ٥٦٧ مايو ١٩٩٨.

(٢) راجع نموذجا لهذا الرأى : د. فؤاد زكريا : «خطاب إلى العقل العربى»، مكتبة مصر ١٩٩٠ ، ص ٦٣ ، وأيضاً : د. رؤوف عباس «قدوم الغرب بداية نهضة أم إجهاض لها؟» المنار ، يوليو ١٩٨٧.

وفى التمييز بين وجوه الحملة الفرنسية ، الاستعمارية والتنويرية ، يعتبر بعض الكتاب إنه حتى معاصرو الحملة من شيوخ الأزهر والاعيان والقيادات الوطنية المصرية آنذاك قد ميزوا بين الجانب الاستعمارى للحملة وبين المقومات الفكرية والمادية لهذه الحضارة الجديدة ، ولم يخش الجبرتى سوء ظن معاصريه حين ادرك ، وكتب ذلك صراحة، الفرق بين الإرهاب والتنكيل الفرنسى بالشعب المصرى أثناء ثوراته ضدهم ، وبين العدالة وسيادة القانون اللذين أرساهما الفرنسيون فى فترات الهدوء السياسى النسبى . راجع : عزة الحسينى. «الحملة الفرنسية والحملة عليها ..» ، الحياة ٧ مايو ١٩٩٨.

(*) على الرغم من هذا الاتفاق ثمة من يخرج عليه ويناقشه ويعتبر أن النهضة المصرية لم تبدأ مع الحملة الفرنسية وهو ماتوصل إليه المؤرخ الأمريكي كينيث كونو معتبراً أن العصر الحديث بدأ في مصر قبل دخول الحملة الفرنسية وقبل عصر محمد على، وأن هذا العصر لم يكن نتيجة التجارة مع أوربا فحسب .. ويثبت كونو أن تجارة الشرق لم يخلقها محمد على من عدم إنما كانت موجودة قبله ولكنه عمل على زيادتها واحتكارها .. (راجع : عرض لكتاب : «فلاحو الباشا، الأرض، المجتمع ، والاقتصاد فى سوق السويس ١٨٤٠ - ١٩٥٨ . سحر توفيق، الحياة ٣١ يناير ١٩٩٩) . راجع أيضاً : ومن وجهة نظر اقتصادية.. د . جلال أمين «المشرق العربى والغربى» مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨١ حيث يعتبر أنه إذا كان من المألوف إضفاء أهمية خاصة على الحملة الفرنسية على مصر باعتبارها تمثل بداية إتصال المشرق العربى بالغرب الحديث فإنها ليست كذلك ، فيما تتعلق بمحاولات رائعة لتحقيق نهضة عربية مستقلة وهى المحاولات التى جرت فى العقود الأربعة الأولى من القرن ١٩ وما تلاها، وحيث لم يكن يخلو بلد واحد من بلاد الشرق العربى من تجربة جادة وناجحة للنهوض كانت ستثمر بعدها اقتصاديا لو تركت لشأنها دون ضغط خارجى (١٧ - ١٨).

(٣) معن زيادة ، «معالم على طريق تحديث الفكر العربي» .عالم المعرفة ، رقم ١١٥ ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٤) Albert Hourani, "Arabic Thought in liberal a9e, oxfovd university Press, 1970 ,P.69.

(٥) المرجع السابق . P. 69

(٦) معن زيادة . مرجع سابق ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٧) رفاعة رافع الطهطاوى « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» . الهيئة للعامة للكتاب . ١٩٩٣ . ص ٣٢ – ٣٣ . ٥٤.

(٨) حورانى . مرجع سابق ص ٧١ .

(٩) المرجع السابق . ص ٧٣ .

(١٠) معن زيادة . مرجع سابق . ص ١٧٤ – ١٧٥ – ١٧٦.

(١١) جابر عصفور . «أنوار العقل» . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٦ ص ٢٥ – ٣٢ .

(١٢) محمد عمارة . «رفاعة الطهطاوى رائد التفكير فى العصر الحديث» . دار الشروق ١٩٨٨ ص ١٤٦ – ١٤٩ .

(١٣) حورانى . مرجع سابق ص ٨٢ .

(١٤) يطلق بعض النقاد على هذا الجيل من المفكرين المصريين الذين اكتمل تكوينهم فى العشرينات والثلاثينات «جيل الحنين

الحضارى» حيث كانوا من البداية تراودهم أحلام «العالمية» وهو تطلع كان منبعه التخلف والضيق بهذا التخلف وربما بشعور خفى بالعجز أمام هذا الواقع ، وكان من منابعه الأساسية «سحر الغرب» والإنبهار بالآداب الغربية:

راجع : د. ناجى نجيب : «يحيى حقى وجيل الحنين الحضارى». الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٨ . ص ٧ ، ٣٠.

(*) يفصل هشام شرابى فى أشكال إستجابة المثقفين العرب للتجدى الغربى من بداية المواجهة منذ الثلث الأخير للقرن ١٩ وحتى الحرب العالمية الأولى بالاستقطاب المألوف بين نظرتين واسعتين : التقليدية Traditionalism والتحديثية Modernism ، وبين النظرتين أرض وسط يمكن تسميتها بالموقف الاصلاحى ورواده الأفغانى ومحمد عبده ، وقد كانت التحديثية بالنسبة لأصحابها اتجاها إيجابيا نحو التجديد والتغيير ونحو الحضارة الغربية بوجه عام ، وعلى هذا فهى نظرة ديناميكية قابلة للتكيف ، وهى نظرة مستقبلية تدين الوضع الراهن وتستمد اقتراحاتها من الفكر الأوربى، فالعصر الذهبى عندهم يكمن فى المستقبل لا فى الماضى، أما التقليدية فقد اعتبرت اتجاها سلبيا تجاه كل أشكال التجديد ونحو الغرب، فهى موقف ساكن وأساس سلبى ولا يستجيب إلا بصعوبة للدافع الخارجى ، وعموماً فإن الماضى ، أكثر من

المستقبل ، هو موضع العصر الذهبى فالماضى يمكن استعادته وسوف يستعاد يوما ما ، أما الاتجاه الاصلاحى فقد تبنى التحديث بمعنى خاص وبدرجة محدودة فهو فى جوهره يرتبط بالتقاليد وهدفه الأول هو انقاذ الاسلام وهو بهذا المعنى لم يكن أكثر من محافظة متنورة .

Hisham sharabi, "Arab Thought and the west, : راجع)

the formatirey ears. 1875 - 1914

The John Hopkins Prels, 197, PP. 607

وراجع أيضاً : حسين أحمد أمين «التيارات الفكرية ، مصر فى القرن العشرين».

سائل النداء الجديد ، عدد ١٨، ص ٧ – ١٥ .

Ègypt under pressure " by : Marianne laanatza & (١٥)

Gumvor mejdell and others

« Scandinavian Imstitute of African Studies, uppsala 1986.

(١٦) المرجع السابق .

قاسم أمين

يتفق من أرخوا لحياة قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨)، على أن شخصيته وحياته الوجدانية والفكرية كانت نتاجا لتأثره بخير ما تمثله من بيئته ووسطه المصرى وخصائصه الطبيعية والاجتماعية والثقافية (١)، وكذلك بالبيئة والوسط الفرنسى الذى عاش فيه لمدة أربعة أعوام ١٨٨١ - ١٨٨٥، وانه حاول أن يوفق بشكل خلاق وموضوعى بين البيئتين وانه فى هذا كان مسلما قوى الايمان، ومثقفا قوى الثقافة وأنه كان مصرى الوجدان ولكنه أوربى التفكير كذلك (٢).

فقد نشأ قاسم أمين وتربى ومصر وإن كانت تعانى آثار هزيمتها السياسية على يد الاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢، إلا أنها أيضا كانت تعيش مخاض نهضة معنوية وحركات تجديد دينية وسياسية وثقافية روادها هم جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، وسعد زغلول . فقد كان قاسم أمين طالبا بكلية الحقوق حين اقترب من حلقة جمال الدين الأفغانى

ومدرسته الفكرية التى ازدهرت بمصر (٣) والتفت حول مشروعه الاصلاحي الحديث وشعاره «الاسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل»، وشعار «مصر للمصريين» وكان بذلك الأب الروحى للحزب الوطنى المصرى (٤)، كذلك كان قاسم أمين قد التقى بمحمد عبده وأصبح مترجمه الخاص حين نفى إلى باريس، وكان محمد عبده قد ارتبط اسمه بالاصلاح الاجتماعى وتجديد الفكر الدينى وتنبيهه لأهمية تأويل النص الدينى وربط مبادئ الدين بقضايا العصر فكانت دعوته فى أساسها دعوة للتجديد والمتابعة لمتطلبات العصر ومقتضياته (٥).

وهكذا توجه قاسم أمين إلى أوربا وهو متأثر بهذه البنية الفكرية المصرية ورموزها ودعوتها الإصلاحية الاجتماعية والدينية، وهو ما قوى فيه الأمل، رغم كل احباطات الواقعين السياسى والاجتماعى، فى اصلاح أمته، وكان لديه اعتقاد متين بأن البذرة الطيبة إذا ما ألقيت فى أرض خصبة نبتت وازدهرت (٦)، وهو الاقتناع الذى كان وراء جدله القوى مع الدوق الفرنسى والصورة المتدنية التى سيقدمها للواقع

المصرى وقيمه وعقيدته كما سنرى.. كذلك كان من العناصر الايجابية فى تأثره بالحركة الإصلاحية فى مصر هو تمثله لها بشكل متوازن فهى وان كانت تدرك مواطن الضعف فى البناء السياسى والاجتماعى لمصر والشرق والمسلمين، إلاّ أنها كانت تؤمن بثوابت أصولها الدينية والثقافية وصلاحيتها لمواكبة العصر وإن كانت تربط ذلك بضرورة الأخذ بأسباب التقدم وعناصر القوة التى يمثلها الغرب ومدنيته، وهو الفهم الذى عبر عنه قاسم أمين بقوله «لا سبيل للنجاة من الإضمحلال والفناء إلاّ بالاستعداد لهذا القتال، وان نستجمع من القوة ما يساوى القوة التى نهاجمها خصوصا قوى العقل والعلم التى هى أساس كل قوة سواها». وهو ما يوحى بأن قاسم أمين قد استوعب عناصر القوة الأوروبية وأساليبها.

وفى فرنسا حيث السنوات الأربع التى قضاها فيها دارساً للقانون كان لابد لقاسم أمين أن يتأثر بفكر ثورتها الكبرى، وكذلك بثورات ١٨٣٠، ١٨٤٨، ١٨٧٠ (٧) ومبادئها وخاصة مبدأ الحرية الذى التقى مع ما جبلت عليه طبيعة قاسم أمين من تقديس للحرية والدفاع عنها. كما قد قرأ فى

هذه السنوات لمفكرى أوربا الكبار ومن بينهم نيتشه، وداروين، وماركس، وروسو، ولامارتين، وفولتير، وميلتون ، وجولى سيمون وغيرهم من القدامى والمحدثين . وعلى مستوى الأفكار كانت من الأفكار الرئيسية من تأثر بها قاسم أمين فكرة التقدم وإن كانت قد استولت بشكل كامل على فكر العديد من المفكرين الغربيين مع أواخر القرن ١٩ وكان بذرتها فى ظهور نظرية داروين فى أصل الأنواع، وهذه الفكرة أصبحت تطبع تفكير الأدباء والمؤرخين ورجال الاجتماع والسياسة بحيث تحولت عندهم إلى دين جديد يرى الحياة الانسانية وهى تتدرج نحو الكمال والتقدم. وقد رأى قاسم أمين فى هذه الفكرة دعما للأمل الذى تملكه فى اصلاح وتقدم أمته ، فإذا كان خط تطور البشرية نحو التقدم والكمال فلماذا لا ينطبق هذا على أمته، وهو المنطق الذى سيستخدمه فى جدله مع الدوق الفرنسى، بل إنه حاول أن يجد لهذه الفكرة أساسا فى الدين الاسلامى الذى يحض على التقدم، وفى مبدأ الخلود، وان كان سيربط هذا التقدم بالعمل والتغيير الاجتماعى مستخدما فى ذلك أيضا الشرط

الدينى بأن «الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (٨).

كذلك يبدو في العديد من فقرات «تحرير المرأة» النموذج الغربى مؤثرا فى فكر قاسم أمين، فهو يقول «طرقت ديارنا حوادث وادخلنا ضرب في الاختلاط مع أمم كثيرة من الغربيين وحدث علائق بيننا وبينهم وعلمتنا أنهم ارقى منا وأشد قوة» . ولكن المهم بالنسبة لقضية المرأة هو ربطه «التمدن» الغربى بتقدم أوضاع النساء فيه « .. إن ارتقاء الأمم يحتاج إلى عوامل مختلفة متنوعة أهمها ارتقاء المرأة ، وانحطاط الأمم ينشأ من عوامل ومتنوعة أيضا فى أهمها انحطاط المرأة ، فهذا الانحطاط فى مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف فى سبيلنا ليصدنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا » .

ويعيد التأكيد على الارتباط بين التقدم الغربى وتقدم المرأة بقوله «إن ما أقامه التمدن الحديث من البناء الشامخ ، إنما شيد على حجر أساسي واحد هو المرأة » .

وعلى مستوى المجتمع الفرنسى لابد أن قاسم أمين قد أتاحت له معايشته له مراقبة سلوكياته وقيمه وعلاقاته

الاجتماعية ومؤسساته وان كان من أرخوا لحياة قاسم أمين قد توقفوا عند ما اعتبروه أحد خصائص تكوينه وشخصيته وهو حياؤه وخجله (٩)، وهو الطابع الذى جعل بعضهم يذهبون إلى أن هذه الطبيعة ربما قد حالت بينه وبين الاندماج فى المجتمع الفرنسى والدخول فى علاقات وثيقة معه واستيعاب نمط حياته وسلوكه وعاداته، الأمر الذى جعله أكثر تحفظا فى تقييم ظواهر وعلاقات وعادات هذا المجتمع، حتى من شخصية مثل رفاعة الطهطاوى الذى سبقه إلى المجتمع الفرنسى بخمسة وخمسين عاما، ونشأ فى بيئة أزهرية ومع هذا كان أكثر تقبلا لعادات الفرنسيين وقيمهم (١٠)، وهو ما يفسر النقد والنقد الحاد فى بعض المواضع الذى وجهه قاسم أمين لسلوكيات المجتمع الفرنسى وقيمه وإعلائه لقيم المجتمع الاسلامى والعلاقات بين أفراده وثبات مؤسساته الاجتماعية مثل الأسرة، وذلك حين كتب كتابه «المصريون» الذى وضعه خلال إقامته فى باريس عام ١٨٩٤ وكتبه بحمية ودوافع وطنية ودينية ردا على كتاب وضعه نبيل فرنسى هو الدوق دراكور عن «مصر والمصريون»، وما تضمنه من رؤى متدنية عن

المجتمع المصرى وعلاقاته وعن الاسلام كعقيدة توجه سلوكياته . والمتأمل فى الروح التى كتب بها قاسم أمين رده ودفاعه عن المصريين ودينهم الاسلامى يدلل من ناحية على ما تميزت به شخصية قاسم أمين من حساسية وعاطفة قوية» (!!)، ويدلل من ناحية أخرى على عمق تأثره ببيئته المصرية ووجدانه كمسلم قوى الايمان . غير أن دفاع قاسم أمين عن مجتمعه لم يكن يعنى أنه كان غافلا عن مواطن الضعف فى بنائه الاجتماعى والسياسى وهو الادراك الذى سيتطور ويتبلور عندما سيكتب كتابه الذى سيرتبط باسمه كمفكر ومصلح اجتماعى وهو كتاب «تحرير المرأة» عام ١٨٩٩ أى بعد خمس سنوات من كتابه «المصريون».

والواقع أنه إذا كانت ريادة قاسم أمين الفكرية والاجتماعية قد ارتبطت بكتابه «تحرير المرأة» والذى سيتعرض بسببه للنقد والهجوم من عدة مستويات ومن عدة جبهات، وأن هذا الكتاب سوف يسجل تطوزا فكريا عن المرحلة التى كتب فيها «المصريون»، ذلك أن «تحرير المرأة» جاء تفنيدا ونقدا لما تضمنه كتاب «المصريون» من آراء

ومواقف حول المرأة وقضاياها الأساسية : الحجاب، والمجتمع الانفصال، والطلاق، وتعدد الزوجات، فضلا عن رؤيته للمجتمع الفرنسي وقيمه وعاداته وللحضارة والتمدن العربي بوجه عام :

● ففى «المصريون» لم ير قاسم أمين فى المجتمع المصرى وقتئذ أى تمييز بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالاختلاط، فما دام محظورا على الرجال الاختلاط فى مجتمع السيدات، فإن من الطبيعى أن ينطبق هذا الحظر على النساء (١٢). كما يدافع عن مبادئ «الفضيلة الزاهرة»، ويعلى من مبادئ وأسس الحياة الزوجية فى المجتمع الشرقى فى مقابل تفكك الحياة الأسرية والزوجية الأوروبية : «إن الزواج عندنا يعتبر بداية بعكس الحال عندهم فإنه يكاد يكون دائما نهاية، إن خيبة الأمل التى تحس بها الفتاة الأوربية المسكينة بعد الزواج تكتشف أن زوجها ليس عنده استعداد للاستقرار والراحة لا يقارن بالسعادة الحقيقية التى تبديها الزوجة المسلمة عندما تجد فى زوجها هذا الاستعداد، فهى لم تعد تتردد على الحفلات الراقصة ولا الأوبرا ولا اماكن الموسيقى والأندية،

فإن كل وسائل التسلية هذه يجدها المسلم في بيته أو في صحبة زوجته وأولاده الذين يكرس لهم كل أوقات فراغه (١٣). ويواصل قاسم أمين في «المصريون» نقده للمدنية الغربية رغم ما قد تبدو عليه من مظاهر التمدن والتقدم الذي يبهر البعض في البداية ولكنه لا يلبث أن يتحول هذا الاعجاب إلى الاشمئزاز من مظاهر التحلل الخلقي الذي يتخللها وخاصة من المنظور الشرقي فيقول: إن الشرقي الذي يزور أوربا مرة يعود مبهورا بالجمال الذي أوجدته الحضارة المصرية، في كل أركان البلاد . ولكن هذا الاعجاب يمتزج دائما بشعور من الاشمئزاز الذي تبعثه حالة الانحلال الخلقي والضلال الذي ينتشر في كل مكان..»، ومواصلة في رصد هذه الازدواجية في الحالة الحضارية الأوربية، يقارن قاسم أمين بين ما حققته الحضارة الغربية من تقدم في الاختراعات، وبين فشلها في أن تخرج «رجالا أصلح»، وبث الفضيلة، وينعى عليها أنها أهملت توعية القلوب وهدمت العقائد القديمة، والاحلام الجميلة التي لم تكن فقط تبهج الحياة بل كانت أيضا تهذب الهوى وتكبح الشهوات، وهي

التى زعمت أن السماء خاوية وأن الأرض هى الجنة الوحيدة الممكنة وأن الانسان ينحدر من القرد وأن الحكمة معناها ارضاء الرغبات . ويجانب ذلك كلمات أخرى رنانة عن الأخوة والاحساس بالواجب والتضحية كلما ظهرت لتضفى على الحديث طلاوة ولكى تخدع سذاجة البسطاء (١٤) - ويذهب قاسم أمين أبعد من هذا فى نقد الأوربيين فى مجتمعاتهم إلى أنهم ينقلون هذه الرذائل فى كل مكان يدخلونه ويتسببون فى اختفاء ما يسود مجتمعاتها من قيم المحبة والترابط (١٥). وينتهى قاسم أمين فى كتابه «المصريون» بتذكير أوربا بأن الشرق كان أول صانع لحضارتها وأنه هو الذى كونها ونماها وأورثها هذه الثروة الثمينة التى تتمتع بها اليوم ، وأن جميع الأفكار الفلسفية والعلمية والدينية لم تنبثق جميعها إلا من الشرق (١٦)، وإن كان قاسم أمين وهو يذكر أوروبا بهذه الحقائق لا ينكر على أوربا فضلها فى الاكتشاف والاستفادة وتطوير تجارب الشرق الطويلة وانتهت باكتشافها الطريق الطويل السليم ، وتمكنت من جعل العلم أساس تكوينها وهو ما أعطى للحضارة الأوربية طابع الاستمرار بل وغير قابل للنكوص (١٧).

كانت هذه هى أفكار ونظرات قاسم أمين حول قضايا المرأة، وعن قيم وعادات المجتمع المصرى والشرقى والاسلامى بوجه عام، وعن المدنية الغربية وقيمها واخلاقياتها وسلوك أبنائها، وهى الأفكار التى عبرت عن حالته العقلية حتى عام ١٨٩٤ وهو العام الذى كتب فيه «المصريون»، وهى نظرات اتسمت فى جوهرها بالدفاع عن القيم الشرقية حول القضايا التى تعرض لها، وبالتحفظ بل والنقد الشديد لمظاهر المدنية الغربية والعلاقات السائدة فى المجتمع الفرنسى كما رآها خلال فترة اقامته فى باريس . غير أن نظرات قاسم أمين تلك من الواضح أنها تعرضت للمراجعة والتطوير بعد خمس سنوات من ظهور كتابه «المصريون» وظهور كتابه «تحرير المرأة».

ففى مقابل دفاعه عن الحجاب فى «المصريون»، وكان يقصد به الحجاب بمفهومه الواسع إلى احتجاب المرأة بالمنزل وعدم اختلاطها بالرجال، سوف نجده فى «تحرير المرأة» يعارضه بشدة ويعدد مساوئه بالنسبة للمرأة وصحتها الجسدية والنفسية والعقلية والأدبية، وكذلك بالنسبة للمجتمع

وتقدمه ويقول «لو لم يكن فى الحجاب عيب إلا أنه مناف للحرية الانسانية، وأنه ضار بالمرأة حيث يستحيل عليها أن تتمتع بالحقوق التى خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين للوضعية ويجعلها فى حكم القاصر ولا تستطيع أن تباشر عملا ما بنفسها مع أن الشرع يعترف لها بتدبير شئونها المعاشية بكفاءة مساوية لكفاءة الرجل وجعلها سجينة مع أن القانون يعتبر لها من الحرية ما يعتبرها للرجل ، لو لم يكن فى الحجاب إلا هذا العيب لكان وحده كافيا فى مقته وأن يتقزز منه كل طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق والشعور بلذة الحرية، ولكن الضرر الأعظم للحجاب فوق جميع ما سبق هو أنه يحول بين المرأة واستكمال تربيتها» (١٨) وبعد أن كان يهاجم المدنية الغربية وما تفرزه من مظاهر وعلاقات التحلل الخلقى والاجتماعى، نجده فى «تحرير المرأة» لا يجد سبيلا لعلاج أمراض المجتمع المصرى والشرقى من تواكل وعجز وافتقاد للطموح والحركة الاجتماعية، «إلا أن نربى أولادنا على أن يعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها». فإذا تحقق هذا فى وقت تمنى

قاسم أمين أن يكون قريبا «انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربى، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم اصلاح ما فى أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية..» (١٩).

ويفند قاسم أمين آراء من يسلمون بتقدم المدنية الأوروبية فى العلوم والصناعات ولكنهم يقولون بفسادها وضررها بالنسبة للأخلاق والآداب وأنها تحمل وتنقل هذا بفساد فى كل مكان دخلت فيه (وهو الرأى الذى كان يقول به قاسم أمين فى «المصريون»)، ولكنه هنا يفند هذا الاعتقاد ويعتبر القول بأننا أرقى من الغربيين فى الآداب والسلوك والتربية «هو من قبيل ما تنشده الأمهات لتنوير أطفالهن» (٢٠). ويذهب إلى أنه لا يدرك ما حققه الأوروبيون فى مجال الآداب والسلوك، إلا «من خالطهم واختبرهم فى ظاهر شئونهم وباطنها حتى وقف على منزلتهم من الخصائص الأدبية »(٢١) . ورغم إقراره بمظاهر الفساد فى طبقات المجتمع الأوروبى – خاصة السفلى والعليا – إلا أن ذلك لم يضعف فيهم الفضائل الاجتماعية التى هى الركن الأقوى لبناء الأمم وما يتبع تلك

الفضائل من بذل الأنفس والأموال في سبيل تعزيز الوطن والدفاع عنه، فأدنى رجل في الغرب كأعلى رجل فيه، إذا دعي إلى هجوم أو قيام لدفاع أو عمل نافع يترك جميع لذائذه وينساها وينهض لإجابة الداعي» (٢٢) ويتهم من ينتقدون أحوال الغربيين بأنهم يفعلون ذلك «عن نقص في الخبرة وقلة المعرفة، ومن أخذهم بالمظاهر فقط والاعتماد على أحاديث المقاهي والشوارع».. أما من أراد أن يكون فهمه وحكمه صحيحا على حياة هذه الأمم فيجب عليه « أن يلم بجميع مظاهر حياة تلك الأمم وعلى أحاسيسهم وعواطفهم وهو ما يحتاج لمعرفة تامة بلغتهم وتاريخهم وأخلاقهم..» (٢٣).

إزاء هذا التعارض أو التناقض بين ما ذهب إليه قاسم أمين في «المصريون»، وبين ما عبر عنه في «تحرير المرأة» حول قضايا المرأة وأحوال المجتمع الشرقي وما يقابلها في المجتمع الغربي والحضارة الغربية، لا نجد تفسيرا لذلك إلا في تطوره الفكري (٢٤) . وهو التطور الذي يقدم تفسيرا لهذا التعارض بين العملين وأفكارهما. وبداءة من المهم أن نستدعي ظرفا شخصيا يتعلق بشخصية قاسم أمين وما

اتسمت به من حساسية وعاطفية، فضلا عن عمق ايمانه الدينى، والتى جعلته يستشعر الاهانة الشخصية من النقد والتجريح الذى وجهه الدوق الفرنسى إلى مجتمعه وعقيدته الدينية، الأمر الذى أوصله إلى أن يصاب بالحمى، وشعوره أن الدوق لم يكتب بدافع الاصـــلاح والنصح وإنما بدافع التعصب وازدراء واحتكار الحضارة الاسلامية والتى كانت دافع عدد من الكتاب والمفكرين الغربيين فى هذا العصر ، وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن قاسم أمين كان يحتفظ بالأمل فى إصلاح مجتمعه وتقدمه لذلك كان دفاعه عن مصر دفاعا عن كيانه وعن صورة نفسه وحماية لآماله فى الوطن والدين (٢٥) . هذه الحالة النفسية والعقلية التى كتب فى ظلها قاسم أمين رده على الدوق الفرنسى تبرر القول أنه كتبه بدافع الحمية الوطنية والدينية، وأنه فى دفاعه عن مجتمعه ضد الاتهامات التى وجهت له لم يكن غافلا عن مواطن الضعف والنقص فى الحياة الاجتماعية المصرية، فهذه الحياة، وفيما يقول الدكتور محمد حسين هيكل، لم تكن بالتأكيد الحياة الكاملة فى نظر قاسم أمين أو الخالية من

أوجه النقص وبشكل خاص في افتقاده للحرية عند الرجل والمرأة، ولكن باعتبار أن الحرية عند قاسم أمين كانت هي قاعدة ترقي النوع الإنساني ومعراجه إلى السعادة، الا أنه كان يرى أن فقدان المرأة للحرية أشد خطرا وأفعل أثرا، ومن ثم كان اصراره على الجهاد من أجل تحريرها (٢٦).

ومن معاني هذا التفسير أن قاسم أمين كان يشعر أن الدوق الفرنسي كان على حق في بعض ما قاله من نقد في المجتمع المصري وخاصة فيما يتعلق بالحاكم والمحكوم وأثر هذه العلاقة على جوانب أخرى في الحياة الاجتماعية مثل أوضاع الفلاح، والمرأة، والتعليم، والفقر، وهي الأوضاع التي يبدو أن قاسم أمين، وبعد أن كتب كتابه «المصريون» ظل يفكر فيها ويطيل التفكير، ومثلما عبر في مقدمة كتابه «تحرير المرأة» : «هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدة طويلة كنت خلالها أقلبها وأمتحنها وأحللها حتى إذا تجردت من كل ما كان يختلط بها من الخطأ استولت على مكان عظيم من موضع الفكر مني وصارت تشغلني بورودها وتنبهني إلى مزاياها وتنبهني بالحاجة إليها، فرأيت أن لا مناص من ابرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكر» (٢٧).

وعلى هذا نستطيع أن نستخلص فهما يتعلق بالتطور الفكرى لقاسم أمين أن السنوات الخمس التى مرت منذ أن كتب «المصريون» حتى كتابه «تحرير المرأة» كانت هى مرحلة النضج والنظر إلى قضايا بلده ومجتمعه بعيدا عن العاطفة والغيرة الوطنية، وأنه بدلا من أن يتخذ موقف الدفاع عنه اتخذ موقف النصح والإرشاد له (٢٨). ومن ناحية أخرى إذا كان «تحرير المرأة» قد تضمن ابرازه لجوانب التقدم فى المدنية الغربية إلا أنه كذلك لم يكن غافلا عن جوانب القصور والضعف فيها أو اعتبارهما «خبرا محضا» ذلك أن الخبر المحض ليس موجودا فى عالمنا هذا لأنه عالم النقص». (٢٩).

والآن، وبعد مرور مائة عام على دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة ، هل كان ما تحقق لها نتيجة مباشرة لما بذره وحرك به الركود الصامت فى المجتمع المصرى ؟ أم أنه ، وكما ذهب فتحى رضوان فى كتابه «عصر ورجال» لم يغير فى المجتمع قليلا أو كثيرا ، وأن التغيير الحقيقى كان بفعل الثورة السياسية المصرية والمعارك ضد الاستعمار وخطب خطبائها التى حركت الساكن وأشعلت الخامد وأطلقت المقيد ؟.

والواقع أن ما ذهب إليه الأستاذ فتحي رضوان لا ينتقض من فكر قاسم أمين ودعوته لتحرير المرأة حيث كان يعتقد أن التغيير بواسطة الكتابة وحدها أو الوعظ لا يحدث التغيير المنشود فلابد من أن تتوفر شروط معينة تجعل التغيير ضرورة اجتماعية وهو ما جسدته ثورة ١٩١٩ ففي أتون الثورة خرجت النساء المصريات بقيادة هدى شعراوى يشاركن الرجال وخلفهن الحجاب وسط حماس الرجال العاديين وبهجتهم (٣١) .

الهوامش

(١) د. محمد حسين هيكل «فى أوقات الفراغ» المطبعة العصرية. ب.س، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) أحمد خاكى «قاسم أمين : تاريخ حياته الفكرى» مكتبة الانجلو المصرية. ١٩٧٣. ص ٦٣ .

(٣) د. محمد عمارة «قاسم أمين : تحرير المرأة والتمدن الاسلامى» دار الشروق. ط ثانية ١٩٨٨ ص ٢٩.

(٤) د. حسن حنفى «جمال الدين الأفغانى»، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٩ . ص ١١.

(٥) د. عاطف العراقى (اشراف وتصدير) «الشيخ محمد عبده ١٨٤٩ - ١٩٠٥» المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥ ص ١٠.

(٦) د. محمد حسين هيكل «فى أوقات الفراغ» مرجع سابق. ص ١٦٩.

(٧) د. محمد حسين هيكل « تراجم مصرية وغربية» مطبعة السياسة والسياسة الأسبوعية. بدون تاريخ ص ١٦٨ .

(٨) أحمد خاكى «قاسم أمين تاريخ حياته الفكرى» مرجع سابق ص ٦٠ - ٦١.

(٩) محمد حسين هيكل «تراجم مصرية وغربية» مرجع سابق ص ١٦٥.

(١٠) د. محمد عماره «قاسم أمين : الأعمال الكاملة . دار الشروق. ط ثانية ١٩٨٩ ص ٢٢ – ٢٣.

(١١) محمد حسين هيكل «في أوقات الفراغ» مرجع سابق ص ١٣٥ .

(١٢) قاسم أمين «المصريون» كتاب الهلال . عدد ٥٣٧ . سبتمبر ١٩٩٥ ص ٦٩.

(١٣) قاسم أمين «المصريون» ص ٩٥ .

(١٤) «المصريون» ص ١١٦.

(١٥) «المصريون» ص ١١٧ – ١١٨.

(١٦) «المصريون» ص ١٤٢.

(١٧) «المصريون» ص ١٤١.

(١٨) قاسم أمين «تحرير المرأة» ص ٩٩

(١٩) «تحرير المرأة» ص ١١٤ – ١١٥

(٢٠) «تحرير المرأة» ص ١٢٠.

(٢١) «تحرير المرأة» ص ١٢٠.

(٢٢) «تحرير المرأة» ص ١٢٢.

(٢٣) «تحرير المرأة» ص ١٢٢.

(٢٤) د. محمد حسين هيكل «فى أوقات الفراغ» مرجع سابق ص ١٣٦.

وراجع أيضا: د. محمد عمارة «قاسم أمين - تحرير المرأة والتمدن الاسلامى» - مرجع سابق فى الفصل الذى قصره لرصد هذا التطور ص ٦٥ - ٩٠ .

(٢٥) أحمد خاكى «قاسم أمين : تاريخ حياته الفكرى» مرجع سابق ص ٧٢.

(٢٦) محمد حسين هيكل «فى أوقات الفراغ» مرجع سابق ١٣٥.

(٢٧) المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٢٨) «تحرير المرأة» ص ١٢٦ .

(٢٩) المرجع السابق.

(٣٠) فتحى رضوان «عصر ورجال» ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧ ، ص ٤٧٩ .

(٣١) أحمد عباس صالح «قاسم أمين يسبق زمانه بمائة عام» . الأهالى . ٢٠ نوفمبر ١٩٩٩ .

محمد حسين هيكل

يتميز الدكتور محمد حسين هيكل «١٨٨٨ - ١٩٥٦» في تكوينه الفكرى عن غيره من المفكرين المصريين الذين عاصروه بالبيئة الفكرية التى نشأ فيها والتى مكنته من الالمام باللغتين الانجليزية والفرنسية وبشكل جعله قادراً على أن يستوعب كلتا الثقافتين وأن يمزج بينهما(١) كذلك لا ينفصل هذا التكوين عن حالة المخاض الفكرى الذى كانت تمر به مصر وموجة التحديث الدينى والاجتماعى والسياسى التى قادها رواد مثل الشيخ محمد عبده وقاسم أمين وسعد زغلول ولطفى السيد وفتحى زغلول(٢).

وإذا كان هذا هو الوسط الفكرى الذى نشأ فيه محمد حسين هيكل وتأثر به، إلا أن ثمة وسطا آخر سوف لايقل تأثيرا وتوجيها له وهو البيئة الفرنسية والغربية التى سوف يتوجه إليها هيكل ويقضى فيها ثلاث سنوات ١٩٠٩ - ١٩١٢

للحصول على درجة الدكتوراة فى القانون ويزور خلالها انجلترا وسويسرا وإيطاليا، وهى السنوات التى قال عنها هيكل «اعترف بأنى أعتبر السنوات الثلاث التى اقمتها فى صدر شبابى فى باريس اسعد أيام حياتى وأعمقها أثراً فى تكوين نفسى وفى اتجاه ثقافتى، وأنى لذلك أحب باريس وأخلص الحب وأدين لها بولاء لا تجنى عليه الأيام، قد أختلف رأيا مع الفرنسيين فى أمر من الأمور، وقد يبلغ هذا الخلاف من نفسى مبلغ الموجدة عليهم، فإذا عدت إلى باريس، بل إذا ذكرت باريس نسيت أن يكون بين أهلها خلاف كما تأسف أنت إذا اختلفت مع أعز حبيب عليك وأحب صديق إليك(٣).

ونستطيع أن نعثر على وصف تفصيلى لتمثل هيكل للبيئة الفرنسية فى مظاهرها الطبيعية والفكرية والثقافية والفنية فياض ، حيث يصف الطبيعة الفرنسية فيقول: «.تقابل الناظر فى فرنسا طبيعة جميلة لم يعرفها فى مصر ولم يتذوقها إلاّ من طريق الخيال. تقابله غابات مبانى وحدائق يأخذ جمالها بالنظر ويسترعى اللب والفؤاد. وتقابله كذلك مبانى فخمة

بديعة النظام فيها غير المعنى التاريخى الذى ألفناه فى مبانينا التى وجدت على التاريخ قبل أن يوجد التاريخ معنى الاتساق والتوازن. وفى كثير من هذه المبانى نجد التماثيل والنقوش والصور وكلها مثار الجمال على مختلف أنواعه. فلا يلبث أن يرى ذلك كله حتى تأخذه نشوة تدعوه إلى تكرار النظر إليه والاستزادة منه. فهو يذهب المرة تلو المرة إلى قصر اللوفر الضخم يشاهد فيه أبدع الصور وأرق التماثيل مما خلف اليونان والرومان والهولنديون والايطاليون وأهل الأمم ذات المدنية والحضارة، يتردد إلى غاب بولونيا يشاهد أبهى مناظر الطبيعة من بحيرات واشجار وأرق مظاهر المدنية من جياد مطهمة، وسيارات تحمل زاد نفسه جمالاً بدقة ذوقه فى نوع لباسه وكيفية ابتسامه وما يشف عن رقة طبعه. ويعود بعد ذلك مارا بقصور الإليزيه وبميدان الكونكورد وبحدائق التوليرى وبما فى ذلك من مختلف صور الجمال الصامت والناطق...(٤) أما الحياة الفكرية والثقافية الفرنسية التى تتضح أمام النازل فى فرنسا فتفتح أمامه عالما جديدا لم يجده قط من قبل فى تصوره، فانها تتحقق عند هيكل عندما

«يقصد مسارح التمثيل يرى فيها أثر الفكر الإنساني مجسما متنوعا كي يرى التفنن في حسن الذوق حين يجيل بصره في صالات التمثيل المزدحمة أثناء هدنات ما بين الفصول بالمتفرجين.. ويذهب إلى ملاعب الموسيقى فتأخذ بسمعه نغمات جديدة مملوءة بالحياة والقوة مختلفة جد الاختلاف عن نغمات موسيقانا المستسلمه الشاكية..» وفي تأمله للحياة العملية والإنتاجية للفرنسيين ولنظمهم، وعلاقاتهم الاجتماعية ونظم العائلة والقيم التي توجههم نجده يقول« .. ثم يرى فيما حول ذلك كله المتاجر والمصانع كلها النشاط والحركة، ويحس في كل مخلوق مما على أرض هاته البلاد أنه يحب الحياة حبا حقيقياً ويرى فيها مواضع للفائدة واللذة يمكنه الوصول إليها متى أراد، ولن يكون ذلك بالاستسلام ولا بالطمأنينة للحاضر ولكن بالجد والعمل..» فإذا تعمق شئون الفرنسيين إلى أكثر من المنظر الظاهر.. تبدت له «صورا واحساسات وأفكارا وأنظمة أكثر أخذا باللب وأوقع في النفس مما رأى من قبل ذلك، تبدت العائلة وليست هي مجرد القطيع الإنساني لا يجمعه أكثر من الروابط الطبيعية.. ولكنها شركة إنسانية

أساسها تبادل الاحساس الخالص والزيادة فى سعادة الفرد من طريق الاجتماع وخلق الأشياء والقيم عليهم، ويكونون فى مستقبلهم رجالا أحرارا أو سيدات يعرفن معنى الحرية ويقدسن الواجب» وإلى جانب هذه الأحاسيس، يقف وراءها ويأخذ بيدها «فكر دقيق مصقول هو مصدر فلسفة طويلة عريضة لم تترك نقطة من نقط الأخلاق أو العقائد أو الأديان الا حققتها وحللتها ووصلت فيها إلى مختلف النتائج».

وهى فلسفة لا تعرف الاستسلام والتواكل وإنما هى «فلسفة قوية مبناها احترام الجنس الإنسانى وكل ماينتج، لا تعرف تقديس الماضى ولا الخضوع له.. بل هى تأخذ كل ذرة من ذراته فتحللها وتبحث عن مصدرها وأهلها وطرق نموها والنتائج التى انبتت عليها ثم تبحث عن قيمتها وحقها فى البقاء فإن لم ترها متفقة مع العقل أو رأتها عقيمة النتيجة طرحتها جانبا(٥) بل إن هيكل فى تأمله فى متاحف باريس يستخلص دلالتها على القيم التى تحكم وتوجه حياة الفرنسيين، فهو يقول بعد زيارته لمتحف اللوكسمبورج ، وكان

ذلك فى الشهور الأولى لوصوله لباريس عام ١٩٠٩ «وتدل هذه الصور بتنوعها وإطلاق اليد والحرية فيها على تحلل الغربيين من قيود كثيرة لا تزال مقيدة بها النفس الشرقية بما يأخذ اسم الفضيلة والحياء، وكأن هؤلاء الناس يريدون أن يستغلوا كل ذرة مادية نفسية وأخلاقية من ذرات الوجود وما يدخل فيه من إنسان وحيوان وأشياء وأرض ونبات وشجر وماء وسماء، وكل ما يمكن أن يجول بالخاطر أو يسرح إليه الخيال. ويظهر أنه على مثال هذه الحرية فى الفن ينسج الغرب فى كل شئ. والنفس المحاطة من كل جانب بمظاهر الحرية تنشأ وتحيا وتموت حرة والنفس الحرة قديرة على كل شئ - قديرة على المعجزات(٦).

هذا الافتتان الواضح بحضارة الغرب ومعالمها ومقوماتها وخاصة فى بداية تعرفه عليها ومعايشته لها، والتى توافقت كذلك مع بدايات تكوينه الثقافى والفكرى، هو الذى قاده وأقنعه أن خروج مصر والشرق من أوضاع التخلف مرهون بأن تتخذ من الغرب نموذجا للنهضة(٧) غير أننا نلاحظ أنه

رغم ما تعكسه هذه التجربة المبكرة من انبهار بالغرب والدعوة إلى تبنى نموذجه، إلا أن التدقيق فيما سطر، خلال هذه التجربة يكشف بذور الشك فى كمال هذا النموذج وما يحتويه من شرور فنجده يقول عام ١٩١١ «هذه المدنية القوية على ما فيها من فساد وشر يكتسح العالم من أقصاه إلى أقصاه ويعطى لأصحابها من الغلب على غيرهم ما لا يستطيع معه ذلك الغير إلا أن يندمج فيهم ويأخذ مأخذهم، ورغما عن أملى أن توجد أمة تأخذ من مدنيتهم بأسباب القوة والدفاع عن نفسها وأفرادها وتذر مجالب الشقاء من مواد الترف المتناهية فى الكثرة، فإنى ناصح كل أمة لا تستطيع هذا أن تصبغ المدنية الغربية بصبغتها ثم تأخذها إليها(٨).

وواضح أن بذور الشك هذه، فضلاً عن عوامل أخرى، هى التى قادته بعد خبرة عشرين عاماً إلى هذه التحولات الفكرية والتى نبهته إلى المرجعيات الحضارية الشرقية وخصوصيتها، وهى المرحلة التى أخرجت كتاباته الاسلامية التى تمثل أعماله الفكرية الكبرى على امتداد ربع قرن من نضجه الفكرى (٩)

هذا الاسهام الذى تمثل فى أعماله الاسلامية التى بدأت بـ «حياة محمد» عام ١٩٣٥، ثم «فى منزل الوحى» عام ١٩٣٧، وأتبعها بأعماله عن الخلفاء الثلاثة «الصديق أبوبكر» عام ١٩٤٢، «الفاروق عمر» عام ١٩٤٤ . ويربط مؤرخو هيكل هذه المرحلة الفكرية إلى الإسلاميات ببداية مرحلة مماثلة لدى كبار الكتاب المصريين كل يحذو حذوه ولكى يحفظوا التوازن بين الأصالة والمعاصرة ومراجعة التيار الذى كان قد بدأ بالافتتان بالحضارة الغربية(١٠) فيما يقول فتحى رضوان فإن كتاب المدرسة الحديثة التى كان يمثلها هيكل والعقاد ومحمود عزمى ومنصور فهمى بعيدة عن التراث الإسلامى بل كانت تظن أن تجديد الفكر يتطلب البعد عن الفكر الإسلامى بما يفرضه من قيود، وأن مثل هذا الفكر أصبح تاريخا يمثل مرحلة تاريخية ولا يصلح لإحياء ونهضة مصر، وكان يقوى هذا الاتجاه عندهم ما كانوا يرونه من حال الأزهر ورجاله والقطيعة بينهم وبين التفكير فى شئون الدنيا(١١).

غير أن مثل هذا التفكير ما لبث أن تعرض للمراجعة من جانب هذه المدرسة بفعل عدد من العوامل التى شككتهم فى

صلاحية النموذج الغربى وفى أهداف الغرب ونواياه تجاه الشرق والإسلام، وفى مدى صلاحية بناء نهضة فى بلادهم تنفصل عن تراثها وثقافتها، فقد تأمل هؤلاء الكتاب فى أزمة الحضارة الغربية كما عكستها الحرب العالمية الأولى، وهى الأزمة التى هزت اعتقادات المفكرين الغربيين أنفسهم فى أسس حضارتهم وقيمها، كما لاحظوا الاتجاه الاستعمارى لدول الغرب، واستعبادهم واستغلالهم لأمم الشرق، وسيطرة الدوافع المادية والنفعية عليها . وبالنسبة لمحمد حسين هيكل لم تكن هذه المراجعة، وهذا الاتجاه إلى إحياء مقومات الحياة المعنوية للأمة، جديداً أو طارئا وإنما كانت مرحلة تأمل طويل انتهى به إلى القول بأن «الأمة التى لا ماضى لها لا مستقبل لها،.. والحياة المعنوية هى قوام الوجود الإنسانى للأفراد والشعوب، لذلك لم يكن لنا مفر من العودة إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنخرج من جمودنا هذا، ولنتقى الخطر الذى رفعت الفكرة القومية الغرب إليه فأدامت الخصومة بسبب الحياة المادية التى جعلها الغرب آلهة» (١٢).

إلى جانب هذه المراجعات للحضارة الغربية وصلاحية نموذجها، يروى محمد حسين هيكل حدثا يتضح من أسلوبه فى روايته، وكذلك مما قام به لمقاومته على صفحات «السياسة»، أنه هز وجدانه الدينى، ونعنى به النشاط التبشيرى لبعض الجهات والمؤسسات فى مصر، ففيما يروى هيكل أن نشاطا تبشيريا ظهر فجأة فى ثوب مخوف، ووفقا لما تناقلته الصحف يومئذ أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هى مصدر هذه الدعايات التبشيرية.. وكان غريباً حقا هذا النشاط الذى بدأه المبشرون والذى لم يسمع بمثله من عشرات السنين حيث امتد هذا النشاط من القاهرة إلى بور سعيد وإلى غيرها من مدن الأقاليم.. وارتاح الناس لهذه الحملة التبشيرية.. وتألفت جمعية لمقاومة هذا التبشير كان هيكل من أعضائها.. ولم تكن هذه المقاومة الا اقتناعا بأن هذه الحركة يقصد بها اضعاف ما فى النفوس من ثقة بين الدولة ولما يتنطوى عليه من قصد سياسى هو إضعاف معنويات الشعب باضعاف عقيدته»(١٣) غير أن هيكل لم يكتف بدور الصحفى أو السياسى فى مقاومة هذه التجربة

التبشيرية وانما ارتفع إلى مستوى آخر وهو مقاومتها عن طريق الفكر وأن الطريقة المثلى لذلك كانت «أن أبحث حياة صاحب الرسالة الإسلامية ومبادئه بحثا علميا وأن أعرضه على الناس عرضا يشترك في تقديره المسلم وغير المسلم» . ومن ثم كان سفره «حياة محمد»(١٤) والذى كان بداية كتاباته الإسلامية، والتي كان لها صداها عند غيره من المفكرين المصريين مثل العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم حيث كتب العقاد عبقرياته، وكتب توفيق الحكيم «محمد»، وكتب طه حسين «على هامش السيرة» و«مرآة الإسلام».

وفى المراحل المتطورة لنضجه الفكرى يبلور محمد حسين هيكل نظرته للغرب ويحلل طبيعته ودوافعه في علاقته بالشرق، والمدى الذى استجاب به الشرق للحضارة الغربية وتوقعاته منها، ويطرح السؤال الذى سيظل مركزيا حول حدود إقبال الشرق على الغرب، فقد بدأ هيكل فى طرحه لهذه القضايا بالتشكيك فى أن الغرب قد غزا الشرق باسم العلم أو الفكر الحر وانما غزاه باسم الصناعة الأوربية وعلى أساس مادى

بحت وبشكل جعل الحضارة الغربية مرادفة للاستعمار فى ربوع الشرق. ويفصل هيكل تطور علاقة هذا الغزو الغربى الاستعمارى لشعوب الشرق ويفسر أسباب إذعانها أمامه بأن هذه الشعوب رأت فى هذا الوافد الجديد أملاً فى تحطيم الجمود الذى سيطر على حياتها وأعطاها أملا فى أفكار جديدة يستريح إليها العقل، وهكذا نظرت شعوب الشرق إلى أمم الغرب باعتباها أسمى نفوسا وأرقى عقولاً وأقدر على أن تكون مثلا يحتذى(١٦) - ويوجه هيكل سؤالا جوهريا فى التعامل مع هذه الحضارة: كيف يكون الاقبال عليها؟ هل هو نزع القديم وارتداء ثوب الحضارة الجديدة؟ وقد استخلص هيكل أن ما اختاره الشرق كان اختيارا «سطحيا»، وهو محاكاة الغرب صاحب هذه الحضارة باستعاره مظاهر حضارته(١٧) . وهو المنهج الذى انتهى بمن اعتنقوا ثقافة الغرب إلى النظر إلى بلادهم نظرة إشفاق لا تخلو من ازدراء وكان من شأن هذه النظرة اضعاف القوة المعنوية بأكثر مما فعلت البعثات التعليمية والدينية الغربية(١٧) . ويتابع الدكتور هيكل نظرته إلى الحضارة الغربية وثغراتها الرئيسية فى

خلوها من الروح والايمان ويشير إلي ما صدر عن مفكرين وفلاسفة غربيين من أمثال «كومث»، و«برجسون» الذين نعوا على العلم الغربى قصوره عن أن يجد حلا علميا للصلة ما بين الفرد والجماعة والوجود، وما ذهب إليه الفكر العام فى أوروبا إلا أن العلم قد عجز عن أن يجد غذاء نفسيا للشعوب الغربية وأنه لا مفر من الالتجاء للشرق ومذاهبه وأديانه وأن يجد فيها الغرب غذاءه (١٨).

ورغم إقرار د. هيكل أن عصور الالهام قد انتهت وأن ما يسود الآن هو العلم وكلمته إلا أنه يعتقد أن هذا يصدق على المستقبل القريب وحده حيث تصور أن المستقبل يمكن أن يحمل معه ما يدفع الناس إلى التفكير من جديد فى الوجود كله وفى علاقة الفرد بهذا الوجود، أما الشرق فإن هيكل يتصور أنه بعد جيل أو جيلين، وبعد أن يكون الشرق قد اندفع بشكل أكثر فى تقليد الغرب واقتراض مدنية الغرب مثلما اندفعت فى زمنه تركيا وايران وافغانستان، سوف تنشأ عنه ردود فعل وثورات وحركات تثير خوف الشرق وتحرك

حضارته القديمة المتدثرة اليوم بدثر كثيفة من الأوهام وتقوى نزعات هذه الحضارة القديمة فى نفس امتلأت بآثار علم الغرب وحضارته، وأنه من هذا الاحتكاك بين هذا القديم الموروث، والحديث المجلوب، سوف تتجلى شرارة الالهام التى تتجلى خلالها كلمة الحق وتجتمع فيها مظاهر الحضارة الغربية المستعارة وهذا الأصل القوى الثابت فى حضارة الشرق (١٩) . ويختتم د.هيكل رؤيته هذه بقوله «أحسبنى أرى هذه التطورات التى أومن بها رؤى العين، وأحسب الذين تبهرهم اليوم مدنية الغرب يرونها مثل إذا هم أطالوا التفكير فيها، وحسبهم أن يفكروا فى مبلغ نفوذ أهل الغرب اليوم مما ينقص مدنيتهم من روح يسمو فوق المادة ولا يخضع الخضوع الأعمى لمذهب الاقتصاد ليوقنوا يقينا بأن العالم تضطرم اليوم بين احشائه حياة جديدة لا سبيل إلا أن تبعث فى العالم نورا جديدا غير نور العدمية وهذا النور الجديد عما قريب سيضيئ ومن الشرق سيكون مطلعه» (٢٠).

وقد كان من الطبيعى أن يكون لهذا التحول الروحى والفكرى لمحمد حسين هيكل ردود فعل لدى «المجددين»

خاصة بعد أن الف هيكل كتابه «حياة محمد» وهو ما جعل هيكل يرد عليهم في مقدمة كتابه «فى منزل الوحي» ويرد على اتهامهم بأنه أصبح «رجعيا» فيقول «لقد خيل إليّ زمنا كما لا يزال يخيل إلى أصحابى بأن نقل حياة الغرب العقلية والروحية هو سبيلنا إلى النهوض، وما ازال اشارك أصحابى فى أننا لانزال فى حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية ما نستطيع نقله، ولكنى أصبحت أخالفهم فى أمر الحياة الروحية وأرى أن ما فى الغرب منها غير صالح لأن ننقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الرحية غير ثقافته» (٢١).

الهوامش

(١) د. حسين فوزى النجار «الدكتور محمد حسين هيكل مفكرا وأديبا». إقرأ ٥٥١. دار المعارف ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) د. محمد حسين هيكل «شـــرق وغـــرب» « رحلات الـــدكتور محمد حسين هيكل كتاب الهلال العدد ٥١٩ مـارس ١٩٩٤، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٤) د. محمد حسين هيكل» «فى أوقات الفراغ» المطبعة العصرية . ص ١١٨ - ١١٩.

(٥) المرجع السابق . ص١٢١.

(٦) د.محمد حسين هيكل «مذكرات الشباب». المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٦ - ص ٧٥.

(٧) د.محمد عمارة «محمد حسين هيكل . من الاستناره بالغرب إلى الاستنارة بالاسلام» جريدة الحياة ١٨مارس١٩٩٧.

(٨) محمد حسين هيكل . «مذكرات الشباب» مرجع سابق . ص٢٠١.

(٩) د.محمد عمارة «من الاستنارة بالغرب..» مرجع سابق.

(١٠) راجع مقدمة حافظ محمود لكتاب «شرق وغرب» لمحمد حسين هيكل . مرجع سابق ص ١٠.

(١١) فتحي رضوان «عصر ورجال» مكتبة الانجلو المصرية - ١٩٦٧. ص ٥٩٢ - ٥٩٤ .

(١٢) د . حسين فوزى النجار « الدكتور محمد حسين هيكل » مرجع سابق . ص ١١٧ .

(١٣) المرجع السابق ص ١٢٠ .

(١٤) المرجع السابق ص ١٢١ .

(١٥) فتحي رضوان « عصر ورجال » مرجع سابق - ص ٥٩٤ - ٥٩٥ .

(١٦) د . محمد حسين هيكل « الشرق الجديد » مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢. ص ٦٣ .

(١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) محمد حسين هيكل . المرجع السابق . ص ٧٠ - ١٣٣ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ .

(٢١) د. محمد حسين هيكل « في منزل الوحى » مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الرابعة . ص ٢٢ - ٣٣ .

سلامة موسى

من بين أجيال المفكرين المصريين الذين رحلوا إلى الغرب وأقاموا ودرسوا فيه وتأثروا بحضارته وقيمه ودعوا بدرجة أو بأخرى للأخذ بمقومات هذه الحضارة ونظمها ومناهجها، كان سلامه موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨)[١٧]، من أكثر هؤلاء وأشدهم انبهارا بالنموذج الغربى فى كل صوره وقيمه ونماذج الحياة والسلوك فيه، وحيث كان يراه تجسيدا للعلم والصناعة والديمقراطية والحكم البرلمانى والمساواة بين الجنسين واستقلال الشخصية والنظرة الموضوعية، كما كان أشدهم مقتا لمظاهر التخلف فى الحياة والمجتمع المصرى ورفضا للقيم وقواعد السلوك التى يستند إليها والتى رآها فى قيم الانتاج الزراعى الراكد، وسيادة الغيبيات، وهوان المرأة، وغياب الحريات والانغلاق على الذات، ودعوته إلى نبذ هذه القيم والتخلص منها. وكان ذهاب سلامة موسى إلى هذا الحد هو الذى عرضه لهجوم عنيف ممن رأوا فى مشروعه

الثقافى «عمالة» للحضارة الغربية ودعوة إلى إلغاء «الذات» الحضارية واستبدالها بالآخر الحضارى الأوروبى (١). والواقع أنه إذا كان معظم المفكرين المصريين الذين عايشوا الحضارة الغربية وقدروا مظاهر وعوامل التقدم فيها قد دعوا فى نفس الوقت إلى مزج هذه المقومات بالقيم والأساليب الايجابية فى الثقافة المصر[illegible]ية التقليدية، فإن سلامة موسى لم يجد فى هذه الثقافة وتقاليدها ما يستحق [illegible] المحافظة أو الإبقاء عليها.

فمنذ أن بدأ سلامة موسى فى رسم خريطة حياته وحين جعله وسطه الإجتماعى «يبيت ويصبح فى كرب لا يطاق»، وحين وجد نفسه فى مصر يعيش حياة ذهنية صحراوية تفتقر إلى التفكير الخصب، قرر وهو فى التاسعة عشرة من عمره «أن أترك مصر وأرحل إلى أوروبا كى أبحث عن الحياة وأرى نفسى وأولد من جديد» (٢) ويسجل سلامة موسى خبراته وحياته الثقافية والعقلية فى مصر قبل أن يغادرها عام ١٩٠٨ ويهبط فى باريس «كنت فى مصر قبل عام ١٩٠٨ أعرف الحجاب وأعيش شعائره، وكنت أجد الفصل بين الجنسين

شيئا مألوفا، والنساء مخدرات كاملات»، ويقابل سلامة موسى بين هذا الجو الثقافى والاجتماعى الذى عاشه فى مصر، وبين ما وجده فى فرنسا «فلما وجدت المجتمع الفرنسى واصطدمت به، ورأيت المرأة الفرنسية على حريتها وصراحتها وطلاقتها، شعرت أن أفقا جديدا يتفتح أمامى» (٣). ويفصل سلامة موسى تجربته مع المجتمع الفرنسى بقوله «وهناك انبسطت لى آفاقا وحلمت أحلاما ورأيت رؤى.. رأيت شعوبا حرة فيها الكلمة العليا التى تتضح فى الانتخابات البرلمانية.. رأيت البيت النظيف، والشارع النظيف والكتب العديدة، والمكتبات المجانية وعرفت فوق ما عرفت المرأة التى يمكن أن تكون انسانا حرا.. رأيت جمالا فى الحب بين الشبان والفتيات، رأيت التمدين» (٤) وهكذا كان فضل فرنسا عليه أن جعلته أوروبى التفكير والنزعة، «لقد فتحت لى فرنسا الآفاق الأوروبية التى لا تزال تنشط حياتى بعكس حياتى قبل سفرى» (٥).

وكلما توغل سلامة موسى فى الحضارة الغربية وعايش نظمها وعاداتها وقيم مجتمعاتها، تعمق انبهاره وازداد

اقتناعا بأن «الحضارة الأوروبية تتغلب وتسود إينما وجدت في العالم ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتها، ونعني بالحياة هنا حياة القوة والعلم والثراء» (٦). وفي الوقت الذي يزداد فيه التصاقا واقتناعا بالحضارة الأوروبية، يزداد بعدا بل ومقتا للمجتمع الشرقي وتقاليده وقيمه وسلوكياته، لذلك جعل من أهداف كفاحه الرئيسية الكفاح ضد «هذا الشرق المتعفن، وهذا الهوان الذي يعيش فيه أبناء وطني: هوان الجهل وهوان الفقر»، ومثلما كان عدوا لإستعمار الانجليز لبلاده إلا أنه أيضا عدو «للآلاف من أبناء وطني هؤلاء الرجعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة ويؤمنون بالغيبيات» (٧) وبعد رحلة قام بها من لندن إلى طنجة يتأكد معنى افتراقه عن الشرق وطراز ثقافته «هناك قضيت نحو عشرين يوما كان أعظم وقعها على نفسي أن اقتنعت بأن الشرق مفلس وأن طراز الثقافة الذي يعيش فيه ويسترشد بقواعده يجب أن يتغير» (٨) كما كان لهذه الزيارة أثرها الحاسم فيما يتعلق بولائه العقلي نحو الغرب «وعدت إلى لندن منتعشا معافاً، وقد فطمتني هذه الزيارة للغرب من أي أثر

للولاء للشرق» (٩) أما تصوره لمصر والنموذج الذى يريدها عليه وما يعمل كى يحققه لها فهو «إحالة مصر من قطر شرقى ضعيف يعيش على التقاليد وأساليب الزراعة، إلى قطر أوروبى يعيش على العلم والصناعة واستقلال الشخصية» (١٠).

وهكذا يحل سلامه موسى من وجهة نظره موقف الحيرة والتردد التى تقفه مصر منذ قرابة قرن ونصف ومنذ أن واجهت الحضارة الغربية بشكل مباشر وعاصف حول ما إذا كانت تظل مرتبطة بأصولها الشرقية وتسير على ما يسير عليه الشرق فى نظمه وقيمه وسلوكياته «أم تنضم إلى أوروبا قلبا وقالبا فتمتاد عادات الأوروبيين، وتلبس لباسهم، وتأكل طعامهم وتصطنع أساليبهم فى الحكومة والعائلة والاجتماع والصناعة والزراعة» (١١). ويرجع سلامه موسى هذه الحيرة « منذ أن شرع نابليون يغرس فينا الحضارة الأوروبية ويزيل عنا كابوس الشرق»، وقد تابع محمد على هذه المسيرة حين اعتمد على فرنسا فى تمدين البلاد.. حيث كان يؤمن بالحضارة الغربية فأسس المصانع على النمط الأوروبى.. أما

اسماعيل فقد كان حاسما في اختياره بين الشرق والغرب حين رأى بنافذ بصيرته أنه لابد لنا أن نتفرغ ونقطع الصلة بيننا وبين آسيا..» وينكر سلامه موسى أننا شرقيون حيث يعتبر أن مصر قد عاشت نحو ألف سنه وهي جزء من الدولة الرومانية بل إنه يذهب إلى اعتبار من يدعون إلى رابطة شرقية بأنها «سخافة» (١٢). أما الرابطة الحقيقية عنده التي لا تتزعزع وتقوم على قاعدة راسخة فهي رابطة الحضارة والثقافة، الرابطة الأوروبية التي أخذنا عنها حضارتنا الراهنة ومنها تثقفنا ثقافتنا الجديدة فالرابطة الغربية هي الرابطة الطبيعية لنا لأننا في حاجة إلى أن نزيد من ثقافتنا وحضارتنا وهما لن يزيدا من ارتباطنا بالشرق بل من ارتباطنا بالغرب» (١٣). ويعتبر سلامه موسى أن مصر قد قطعت بالفعل شوطا بعيدا في الارتباط بأوروبا والاقتباس من حضارتها سواء في مؤسساتها السياسية أو القانونية أو التعليمية وينتهي إلى أن حضارتنا هي حضارة أوروبا، والقول بالسير فيها إلى غايتها ليس سوى القول بالتطور والانتقال من الحال الدنيا التي نحن فيها إلى حال عليا» (١٤).

والواقع أنه إذا كان عدد من المفكرين المصريين إبتداء من رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده بل ومعاصرين له مثل قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم قد إتصلوا بالثقافة الغربية وعايشوها بنفس القدر والعمق الذى اتصل بها سلامة موسى ، إلاّ أن ميراثهم من الثقافة المصرية والعربية والاسلامية قد وازن وقع الثقافة الغربية عليهم وساعد احتفاظهم بهذا الموروث الثقافى على ألاّ تكسحهم الثقافة الغربية بالشكل الذى حدث مع سلامة موسى ، فالكتب العربية والثقافة العربية بالنسبة له لم تكن ترتفع إلى مقام يتيح لها تخريج الرجل الناضج الذى يتساءل ويستطلع .. (١٥) ، أما من «علموه» ، وكانوا بالنسبة له «الكتاب الإيحائيين» أو الذين أعطوه المعارف الخصبة «والأفكار الحوامل» فقد كانوا جميعاً أوروبيين : ڤولتير محطم الخرافات، وجيته وشخصيته العالمية ، وداروين الذى كتب «أصل الأنواع» عام ١٨٥٨ فغير الرؤية والرؤيا البشريتين ، وهنريك إبسن الذى دعا المرأة الأوروبية إلى أن تستقل وتنشد الآفاق وتجرب وتختبر الدنيا ، وفردريك نيتشه الذى وإن كان

قد تخلص منه بعد أن فتنه وهو شاب إلا أنه مازال يحمل له الحب ، ودوستوفيسكى الذى جعله يضع الأدباء الروس فى مرتبة أعلى من أى أدب آخر ، وهنرى ثورو الذى عمق فيه الاحساس بالطبيعة والعيش فيها ، وتولوستوى فيلسوف الشعب الذى يكتب للشعب وللرجل العادى ، وفرويد الذى شرح النفس البشرية ثم برناردشو الذى سيقول عنه «لقد أمضيت من حياتى أربعين سنة وأنا أتعلم على يدى هذا الحكيم الذى أعتبر حياته نورا وناراً لجميع الذين يعرفونه ، ولا أظن أنه فاتنى شىء مما كتب ، وكتاباته هى الآن هرمونات ذهنية توقظنى وتحركنى» (١٦) . وكمقدمة لتأثير الفكر الغربى عليه نجد أنه حتى الكتاب العرب الذين تأثر بهم وقرأ لهم قبل سفره لأوروبا كانوا هم فرح أنطون ويعقوب صروف ومن خلال مجلاتهم «المقتطف» ، و«الجامعة». فعبر المقتطف عرفه يعقوب صروف لأول مرة بنظرية دارون فى التطور وهى النظرية التى سوف تمتلك فكر سلامة موسى وتصبح محور حياته العقلية ، «وكان كتاب «أصل الأنواع» ، من ألف كتاب قرأها»، الكتاب الأول الذى له فضل الصياغة

والتفكير لشخصى» (١٧) ، أما فرح أنطون فقد عرفه بالأدب والأدباء والمفكرين الأوروبيين الذين سيصبحون بوصلة إتجاهاته الفكرية: ڤولتير ، وروسو وديدرو ، وهو الإتجاه الذى سيتعمق بسفره إلى الخارج عام ١٩٠٧ متوجها أولاً إلى فرنسا وهو العام الذى جعله فيما يعبر «أوروبى التفكير والنزعة» (١٨)» لذلك ليس غريبا أن نجد بعض شراح سلامة موسى يعتبرون أنه قد استبدل دنيا بدين (١٩) ، فحيث اعتبر الرابطة الدينية «وقاحة» ، آمن بأوروبا وجعلها دينه الذى لا يساوم عليه ولا يقبل بديلا له وبصورة جعلته يتقبل كل ما تأتى به أوروبا ولا يرى سوءاتها ، ويتقبل كل ما يصدر عنها وكل قيمها وأساليب حياتها دون اعتراف أو تساؤل، وقد ذهب فى هذا إلى الحد الذى قدم فيه تبريرا للاستعمار والسيطرة الغربية وجعله يتمنى حين يتأمل استبداد التقاليد ببعض الأمم الشرقية «أحس وكأنى أرغب فى استعمار أجنبى يصفعها الصفعة المهينة» (٢٠).

وإذا كنا قد قارنا مدى تأثر سلامة موسى بالغرب وحضارته بتأثر غيره من مفكرين مصريين ، فسوف نجد فى

الصفحات التالية مفكرا مصريا يقترب من سلامة موسى فى مدى إيمانه بالحضارة الغربية وقيمها ودعوته إلى تبنيها بشكل مطلق ونعنى به الدكتور حسين فوزى ، ولعل هذا التشابه هو الذى جعل حسين فوزى يعلى من قدر سلامة موسى وما قدمه العلم والفكر والثقافة ومن ثم إلى وطنه (٢١). واتصالا بدور سلامة موسى ودعواته يتساءل فتحى رضوان عن مكان سلامة موسى فى الأدب المصرى والحركة الفكرية العربية وينتهى إلى أن سلامة موسى قد تميز عن غيره من الكتاب والمفكرين المصريين ، فحيث كان هؤلاء وسائط لنقل الثقافة الغربية لبلدنا بما نقلوه وترجموه وعلقوا عليه من كتب من الثقافة الغربية إلا أن ما نقلوه وترجموه لم يكن له أثر فيما انتجوه ، أما سلامة موسى فقد تميز عن غيره لأنه لم يكتب إلا عن مفكرين آمن بمن يدعون له من فكر ومن رأى وظل متمسكا بالدعوة لهم الأمر الذى يضعه فى مصاف الدعاة لا الكتاب (٢٢) .

كذلك سنلاحظ أن بعض من أرخوا لحياة وفكر سلامه موسى قد دافعوا عن اختياراته الذهنية وفسروها بشكل ينفي

عنه الصورة المطلقة التى ارتبطت به وهى دعوته للتغريب وتقديسه للغرب وانكاره للماضى ومقته للشرق ، فعند هؤلاء إن نظرة سلامه موسى للماضى كانت انتقائية نقبل منها ما هو إيجابى بدليل أنه تحمس لأخذ الأوروبيين فى أوائل نهضتهم عن الأغريق والرومان، أما ما يرفضه فى الماضى فهو الظلامية والجهل وكل ما يتعارض مع المنطق والعقل (٢٣) . ويحلل هذا التيار من التفسير وصف سلامه موسى بأنه داعية للغرب في ضوء تصوره للحضارات الكبرى فى العالم حيث أعتبر أنها حضارات إنسانية وأنها تحمل اسهامات العقل الانسانى ، ولذلك فهو يرى أن الحضارة المعاصرة ليست الا نتيجة ما وصل إليه العقل الانسانى من تجارب وخبرات، وبهذا المعنى لا يصبح التوجه للغرب تبعية حيث سيصبح الأخذ هو استعادة لما شاركت فيه شعوب من الصين والهند ومصر والعرب (٢٤). وللتدليل على أن منهج سلامه موسى لم يكن مقبولا للغرب على إطلاقة ، يعتبر هذا الاتجاه فى قراءة سلامه موسى أنه فى الوقت الذى أعتبر فيه أن حضارة الغرب هى حضارة العلم والاختراع

والديمقراطية ، فقد وصفها كذلك بأنها حضارة القلق والتوتر والأمراض النفسية التي لا تحصى ، كما رفض الغرب الاستعماري ، وانتقد العديد من مفكرى الغرب وفلاسفته في نظرياتهم مثل برجسون ونظريته فى التطور، وچون ديوى وشطط دعوته إلى الأخلاق العلمية ، ورغم تأثره الشديد ببرناردشو إلا أنه انتقده في بعض أفكاره بل ووصفها بالفاشية – ورغم إيمانه الشديد بنظرية التطور إلا أنه عاب على داروين اعطائه أهمية كبرى لتنازع البقاء . من هذه القراءة يستخلص هذا الاتجاه المنصف لسلامة موسى بأنها لا تستطيع القول بأن سلامه موسى اندفع نحو الغرب اندفاع المنبهر بالحضارة الحديثة ولا هو داعية التقريب بالشرق فهو لم يرفض من الأفكار إلا ما رآها تتعارض مع العقل ومع منهجه في التطور (٢٥) .

الهوامش

(١) ماهر الشريف «سلامة موسى نموذجا للتطوير» حوليات سلامة موسى ، الكتاب الرابع . ١٩٩٧ . ص١٢ .

(٢) سلامة موسى «تربية سلامة موسى» ، سلامة موسى للنشر والتوزيع . ص٧٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ – ٧٧ .

(٤) سلامة موسى «هؤلاء علمونى» ، الهيئة العامة للكتاب . ١٩٩٥ . ص٨ .

(٥) سلامة موسى . «تربية سلامة موسى» ، ص٨٤ .

(٦) سلامة موسى . «ماهى الحضارة» ، الهيئة العامة للكتاب . ١٩٩٣ ص ٨٩ .

(٧) سلامة موسى . «تربية سلامة موسى» . ص٨٨ .

(٨) المرجع السابق . ص٨٩ .

(٩) المرجع السابق . ص٩٠ .

(١٠) المرجع السابق . ص٢٣٠ .

(١١) سلامة موسى . «اليوم والغد» . ص١٧٧ .

(١٢) سلامة موسى . «اليوم والغد» . ص١٨٦ .

(١٣) «اليوم والغد» . ص١٨٩ .

(١٤) «اليوم والغد» . ص١٩٧ .

(١٥) سلامة موسى . «هؤلاء علمونى» .

(١٦) «هؤلاء علمونى» .

(١٧) «هؤلاء علمونى» . ص١٢ .

(١٨) فتحي رضوان «عصر ورجال» . مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٦٧ . ص٢٧١ - ٢٧٣ .

(١٩) د. عبدالحميد إبراهيم . «الرعشة الأولى» دار المعارف .

(٢٠) سلامة موسى «هؤلاء علمونى» . ص٢١٢ .

(٢١) حسين فوزى «هذا مصرى أصيل ...» . حوليات سلامة موسى مرجع سابق . ص٣ .

(٢٢) فتحي رضوان «عصر ورجال» . ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٢٣) د . مجدى عبد الحافظ «سلامه موسى بين النهضة والتطور» دار مطابع المستقبل . ١٩٩٩ . ص ١١٠ .

(٢٤) المرجع السابق ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢٥) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣ .

طه حسين

فى كتابه الشهير «مستقبل الثقافة فى مصر» (١٩٣٧)، والذى أثار تفكيره فيه وفى مستقبل مصر الحضارى حصول مصر على استقلالها السياسى بمقتضى معاهدة عام ١٩٣٦ ، يوجه طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) إلى نفسه وإلى أمته وإلى المثقفين المصريين سؤاله المحورى والذى سيلخص فيه الصراع حول روح مصر وعقلها وهل ينتمى إلى الشرق أم الغرب : «أمصر من الشرق أم من الغرب»، ويطور طه حسين سؤاله ويوسعه فيتساءل : «هل العقل المصرى شرقى التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هل هو غربى التصور والادراك والفهم على الأشياء»(١) . وبداءة يحدد طه حسين فهمه للشرق والغرب على الأساس الثقافى لا الجغرافى ، ويحدد مفهومه للشرق بأنه الشرق البعيد الذى يضم الصين واليابان والهند ويميزه عن الشرق القريب : فلسطين، والشام والعراق أى هذا الشرق الذى يقع فى حوض

البحر المتوسط ، وحيث كانت الصلة بين المصريين القدماء وهذا الشرق القريب مستمرة ومنظمة إلى حد بعيد ، كما يقرر فى البداية أن تاريخ الحياة العقلية المصرية لايوحى بأنه كان بينها وبين هذا الشرق البعيد صلات مستمرة منتظمة من شأنها أن تؤثر في تفكيرها أو فى سياستها أو فى نظمها الاقتصادية، أما العقل المصرى فانه إذا كان قد تأثر بشيء منذ عصوره الأولى فإنما تأثر بالبحر الأبيض المتوسط وتبادل المنافع على اختلافها مع شعوبه، ويفصل طه حسين ويؤصل لهذه العلاقة منذ عصور اليونان الراقية والأولى والذين رأوا «أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وفى فنونها بنوع خاص» (٢)، وظل العقل المصرى إلى أيام الأسكندر مؤثرا في العقل اليوناني متأثرا به مشاركا له في كثير من خصاله إن لم يشارك خصاله كلها . وبعد فتح الاسكندر للبلاد الشرقية أصبحت مصر دولة يونانية أو كاليونانية، وأصبحت الاسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى فى الأرض ومصدرا من مصادر الثقافة اليونانية للعالم القديم بل أعظم مصدر لهذه الثقافة فى ذلك الوقت . وينكر طه حسين أن

يكون مجيىء الاسلام لمصر قد أخرجها عن عقليتها الأولى أو أنه جعلها أمة شرقية بالمعنى الذى يفهم من هذه الكلمة ويستدل على هذا بأن ظهور المسيحية ، التى غمرت أوروبا وأصبحت عنصراً من عناصر العقل الأوربى ، قد ظهرت فى الشرق ومع هذا لم تصبح أوروبا شرقية، ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبى «... فإذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبى ، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده عن خصائصه التى جاءته من هذا الإقليم، البحر المتوسط، فيجب أن يصح أن الاسلام لم يغير العقل المصرى ..»(٣) ويذهب طه حسين ، مع بعض المؤرخين الغربيين، أن انفصال أوروبا عن الشرق نتيجة لغزو البرابرة، ونتيجة للخصومة التى قامت بعد ظهور الاسلام وبين أوربا هو الذى انتهى بأوروبا إلى الفقر والضعف الاقتصادى والجهل العميق ، أما بعد أن استؤنفت الصلات بين الشرق والغرب فقد نشطت أوروبا من غفوتها وخرجت من الفقر إلى الغنى ومن الجهل إلي المعرفة ومن الظلمة إلى النور .. ويستخلص طه حسين من هذا أن قوام الحياة العقلية فى أوروبا انما هو إتصالها بالشرق عن

طريق البحر المتوسط ، فإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان البحر المتوسط قد أنشأ عقلاً ممتازاً متفوقاً فى الغرب ، فلماذا لا ينشئ كذلك مثل هذا العقل فى الشرق ؟ ويستخلص طه حسين أبعد من هذا إلى أن ليس ثمة فارق عقلي بين الشرق والغرب ، وانما هى ظروف وتقلبات السياسة والاقتصاد، وهو يريد بهذا أن يجيب عن التساؤل : إذا كانت مصر تنتمى للجزء الغربى من العالم ، وإذا كان ليس ثمة فارق عقلى يفصلها عن الغرب ، فلماذا تخلفت مصر وبلدان شرق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا فى المدنية ؟ ويفسر طه حسين هذا بالسيطرة التركية التى دمرت المدنية ولكنه يشير إلى أنها كانت مرحلة عابرة ، فأوروبا أيضاً كان لها عصورها المظلمة ، وكان العصر الاسلامى المظلم أقل إظلاما فى مصر عنه فى أماكن أخرى .. (٤).

فى ضوء هذه الصلات التاريخية التى تربط العقل المصرى بالعقل الأوربى وتربط مصر بأوربا، وفى ضوء ما أنشأ العصر الحديث من اتصال بين أجزاء العالم ، وما شرعت فيه مصر من أوائل القرن الماضى وتطلعها إلى النهوض ، فان

هذه النهضة لن يختلف أحد في أنها تأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ به الأوروبيون على المستوى المادى من مرافق وأدوات وأساليب معيشة وملبس وبشكل أصبح «معيار رقى الأفراد والجماعات في الحياة المادية إنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة المادية الأوربية» ، كذلك الحال على المستوى الحياة المعنوية سواء فيما يتعلق بنظام الحكم الذى نقلناه عن الأوربيين نقلاً فى غير تحرج ولا تردد ، بل إنه أصبح يعاب علينا الابطاء فى نقل ما عند الأوربيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية . ويستخلص طه حسين ان كل هذا يدل على أننا فى هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً فنزداد قوة من يوم لآخر حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلاً(٥).

والواقع أن طه حسين فى بحثه فى علاقة المشاركة التاريخية والحضارية التى تربط بين أوروبا ومصر كان يريد أن يدلل بها، مستخدما كذلك نموذج اليابان ، والذى يختلف شعبها فى حياته المادية والعقلية أشد المخالفة وأقواها مع شعوب أوربا ، كان يريد أن يدعو بنى وطنه المصريين وأن

يمحو من قلوبهم «الوهم الآثم الشنيع الذى يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبى ، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوربية»(٦) غير أن هذه المساواة فى الحقوق والواجبات فى حياتنا الخارجية وفيما بيننا وبين أوروبا لن تتحقق من ذاتها ولا من المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة وإنما سوف تتحقق فقط «حين نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقتهم لنكون لهم أنداداً ونكون لهم شركاء فى الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها وما نحب فيها وما نكره وما يحمد منها ومايصاب» . وإذا كانت مصر تريد الاستقلال الفعلى والنفسى الذى لايكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى فإن هذا لايتحقق إلا حين تملك مصر وسائله، ووسائله عند طه حسين «إن نتعلم كما يتعلم الأوربيون ، ونشعر كما يشعر الأوربى، ونحكم كما يحكم الأوربى ثم نعمل كما يعمل الأوربى ونصرف حياتنا كما يصرفها»(٧) :

وهكذا كانت أوروبا بالنسبة لطه حسين تمثل نموذجا له عناصر ثلاثة: الثقافة الانسانية، الفضائل المدنية،

والديموقراطية، وبهذه المعانى كانت أوروبا عنده هى العالم الحديث ، وأن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءاً من أوربا وذلك هو الطريق الوحيد لأن تصبح جزءا من العالم الحديث ، وكان هذا هو المعنى الذى فهمه طه حسين من المعاهدة المصرية البريطانية عام ١٩٣٦، ولإتفاقية مونتريه التى ألغت الامتيازات الأجنبية ، وقد فهم طه حسين من هذه الإتفاقيات بين مصر وأوروبا ، أن أوروبا قد أكدت ثقتها فى مدنية مصر وتعهدت مصر من جانبها «بالتزام واضح وملزم أمام العالم المتحضر بأننا سوف نسير فى طريق الأوروبيين والحكم والتشريع والإدارة»(٨).

وقد كان من الطبيعى أن يثور حول تصور طه حسين حول الانتماء المصرى لأوروبا اعتراض واضح وهو أن أوروبا مسيحية بينما مصر إسلامية ، وإن طه حسين بذلك يتفادى مشكلة الاختلاف الدينى .. إلا أنه اتساقا مع وجهات نظره العامة فان العلاقة المميزة للعالم الحديث عند طه حسين هو ما حققه من شبه انفصال بين الدين والحضارة بحيث أصبح لكل منهما مجاله الخاص ، وكذلك فإنه من الممكن تماماً أن تأخذ

مصر أساس الحضارة من أوروبا دون أن تأخذ دينها(٩) ولكن هذا يتطلب شرطا أساسياً وهو أن تقيم مصر أيضاً هذا الفصل. وكان طه حسين يعتقد أن مصر تستطيع هذا بل وبشكل أسهل من أوروبا باعتبار أن الاسلام دين غير كهنوتي الأمر الذي لم يسمح بظهور مصالح راسخة لسيطرة الدين على المجتمع(١٠).

وإذا كان طه حسين قد استخدم كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» لكي يقدم تصوره لعلاقة مصر بأوروبا ، ويفصل ويؤصل لهذه العلاقة حضاريا وتاريخياً ويقدم أوروبا كنموذج لمصر في نهضتها وبحثها عن التقدم، فإن هذه الرؤية لطه حسين يجب أيضاً قراءتها ومتابعتها في ضوء كتابات طه حسين الأخرى وخاصة اللاحقة التي تعرض فيها لهذه العلاقة في جوانبها المختلفة وتأثيراتها المتبادلة ، وفي تقدير بعض شراح طه حسين ، فان رواية «أديب» ، التي نشرها عام ١٩٤٣ ، والتي يعتبرها البعض جزءا من سيرته الذاتية ، ربما كانت من أكثر كتاباته تعبيراً عن لقاء المثقف الشرقي بالحضارة الغربية، أو احساس المراهق بلقاء الناجح (١١)،

وهى بهذا تذكر بما كتبه رفاعة الطهطاوى قبل ذلك بتسعين عاماً . فى «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز»، وما كتبه توفيق الحكيم فى «عصفور من الشرق»، وحسين فوزى ، «السندباد العصرى»، ويحيى حقى فى «قنديل أم هاشم» وبطل قصة طه حسين شاب مصرى متأدب فى أوائل هذا القرن ، نشأ فى الريف وتلقى بعض العلم فى المدارس المدنية ثم اتصلت الأسباب بينه وبين الجامعة المصرية القديمة ثم رشح الصعيدى الشاب فى بعثة إلي باريس التي ضحى من أجلها بزوجته لكى يقصدها متحرراً من قيوده الشرقية، وأقام فى باريس حيث انغمس فى لهوها كما انغمس فى علمها وكتبها ومعاهدها، ومع هذا الانغماس فى حياته الجديدة ينسى شرقه القديم بل ويكرهه وترفضه نفسه ، وهو يصور علاقته ورؤيته لمصر مقابل رؤيته لباريس في رسالة لصديقه :

« .. إن الكلام كما قلت لايعنى فى باريس شيئاً، ولكن اذهب إلى الأهرام ، فما أظن انك ذهبت إليها قط، وانفذ لأعماق الهرم الكبير ، فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة ، وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك عرقا، وسيتخيل اليك انك

تحمل هذا البناء العظيم ، وأنه يكاد يهلكك ، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم، واستقبل الهواء الطلق الحفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة فى باريس هى الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق ..»(١٢) ويذهب بطل طه حسين فى حبه لباريس وارتباطه بها وولائه لها أن يرفض العودة إلى مصر مع زملائه حين استدعتهم الجامعة بسبب ظروف الحرب وما تتعرض له باريس من ويلات الحرب والغزو ، أما فتانا الشرقى فقد أبى على نفسه «الا أبرح باريس مهما تكن الظروف ، وستعلم أنى سأفي بهذا العهد مهما يكلفنى ذلك وإن إنتهى الحال بالموت ، وأى شيء يكون الموت فى سبيل باريس!» (١٣) ومن بين نماذج الاستجابة للحضارة الغربية وتأثيراتها عندما يلتقى بها الشرقى، يختار طه حسين بطله من النموذج الذى فنى فى الحضارة الغربية وانسحق أمامها وانفصل عن بيئته الأولى ، غير أننا نلاحظ أن مصير هذا النموذج كان الجنون وتوهمه أن ثمة مؤامرة ضده لابعاده عن باريس . فهل كان هذا المصير الذى انتهى إليه بطل القصة موقفا من طه حسين من هذا النموذج الذى استخذى أمام الحضارة الغربية وقطع

مـا بينه وبين أصـوله الأولى من صـلات وروابط ؟ ، وأن طه حسين حين أراد بذلك أن يقول أن الحـياة العقلية والنفسية السليمة هى الحياة المتوازنة التى تقبل على الغرب وحضارته وتتـعامل مـعـها وتفتتن بها ولكنها تحـتـفظ فى نفس الوقت بأصولها الحضارية والثقافية .

●

بعد أكثر من عشر سنوات من كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» يصور طه حسين كل بحثه من علاقة مصر بفرنسا نموذجا تطبيقاً لعلاقة مصر بأوروبا وتجسيدا «لثقافة البحر المتوسط» التى رآها حوارا متكاملا عريق الجذور بين مجموعة من الثقافات وخاصة بين ثقافتين رئيسيتين ممتازتين تمركزت إحداهما فى مصر بينما تركزت الأخرى فى أوروبا» (١٤) . وفى تتبعه للعلاقة المصرية الفرنسية وجد أنها كانت وتطورت كعلاقة أخذ وعطاء ، ولم تقتصر هذه العلاقة التبادلية على البلدين وحدهما بل تعدت إلى غيرهما من الشعوب بل وللبشرية كلها . وقد سجل طه حسين بداية هذه العلاقة بالحملة الفرنسية على مصر «حين طرقت فرنسا باب مصر» ،

وهو الطرق الذى «رغم عنفه» قد أيقظ مصر وكان بداية دخولها العصر الحديث بعد ثلاثة قرون من الظلام الذى فرضه عليها حكم المماليك والأتراك ، وعلى هذا فإن فرنسا التى جاءت إلى بلد كان نائما قد تركته «بلدا آخر يفيق من سباته ، وقد أحسن الافاقة ..» ، ورد طه حسين ذلك إلى خاصية فرنسية تميزها عن غيرها « .. فهم لايعتقدون بالاستعمار أو الاحتلال العسكرى ، ولكنهم دائما أصحاب عقل متفتح ، يريدون دائما أن يتعلموا هم أنفسهم وأن يعلموا من يحتلون» . لذلك اعتقد طه حسين أن العامين ، اللذين قضاهما الفرنسيون فى مصر لم يكونا مجرد احتلال عسكرى وأنما كانا «عامين تميزا بخصوية رائعة بالنسبة للعلم والعقل..» (١٥) ..

ويعدد طه حسين مظاهر هذه الخصوبة فيشير إلي إنشاء المجمع العلمى المصرى، ومجموعات العلماء الذين رافقوا نابليون والذين عادوا بوصف مصر وبكل المعلومات التى مكنت شمبليون فيما بعد من اكتشاف مصر القديمة. وإذا كانت نهضة مصر الحديثة ترتبط بمحمد على وعصره ، فإن

طه حسين يربط مشروع النهضة كما تصور محمد على «بالذكاء الفرنسى» والذى كان محمد على فى حاجة إليه لبناء هذا المشروع والذى «لم تكن مصر فى ظل محمد على أن تتحقق شيئا بدونه» ، الأمر الذى جعل طه حسين يجعل فرنسا ركنا من أركان ثلاثة رآها تؤسس وتصف مصر المعاصرة : الشعب المصرى ، محمد على ، والذكاء الفرنسى . ولم يقتصر هذا الذكاء الفرنسى الذى قدمته فرنسا محمد على على البعثات الطلابية المصرية التى أرسلها محمد على إلى فرنسا والتى بدأت مع عام ١٨٢٦ - ١٨٢٧ ، ولا إلى العلماء الفرنسيين الذين ذهبوا إلى مصر أثناء محمد على والذين عملوا كمستشارين للمصريين «فى كل ما يتعلق بالذكاء الفرنسى» ، وإنما امتد إلى ماهو أبعد من ذلك «فمصر إذا أرادت أن تنشىء مدارس أو تنشىء جامعة وهيئة علمية اتجهت لفرنسا» ، ومصر إذا أرادت أن تجدد حياتها فى أى فرع من الفروع فكرت فى فرنسا .» (١٦) .

ويبلغ طه حسين من الثقة وحسن النية فى دور فرنسا حدا يجعله يجرد دورها فى مصر من أى مطمع سياسى

أو أستعمارى ، وأنها لم تعد تفكر «إلا فى شىء واحد بسيط ، فهى لا تريد إلاّ العمل على تقدم المعارف البشرية وإثراء العقل الإنسانى ..» . ولم يكن هذا العطاء الفرنسى مقصورا على مصر وحدها وإنما شمل العالم الذى حصل علم المصريات من خلال هذا التعاون الذى كان هدية «قدمتها فرنسا إلى العالم لأنها ذهبت إلى مصر ، ولأنها ذهبت إلى هناك لا لشىء للتعلم والتعليم والا للعمل على تقدم العلوم والمعارف البشرية ..» .

غير أن هذا التعاون الذى تصوره طه حسين بين فرنسا ومصر لم يكن فقط ذا طريق واحد أفاد مصر وغيرها فحسب ، وإنما قدمت فيه مصر وأعطت لفرنسا «شيئا من مجدها العلمى ومجدها الأدبى ، وأن فرنسا تعتز بهذا المجد من وجهة النظر العلمية عندما تتذكر أنها هى التى منحت العالم علم المصريات» .. الأمر الذى لم يكن ممكنا «لولا مصر ولولا أريحية الشعب المصرى ، ولولا تسامح مصر لما تمكن العلماء الكبار مثل شمبليون وماسبيرو وماريت وغيرهم أن يعملوا وما استطاعوا أن يقدموا للعالم هذه الهدية الفرنسية الجميلة التى

هى علم المصريات ..» (١٧) ، وفى نطاق عطاء مصر لفرنسا يذكر طه حسين بإسهامات الكتاب الفرنسيين الذين كانت مصر مصدر الهاماتهم فإن أبحاث جيرار وترفال أو رسائل فلوبير أو مؤلفات ماكسيم دو كامب أو روايات تيوفيل جوتيه وآدموند بو ، والمتعة التى قدمتها قراءتها للفرنسيين لم تكن من الممكن «إلا لأن مصر قد أوحت إليهم بها ..» وأن قراء هذه الأعمال لابد يدركون «أن جميع هذه الكتب ما كانت لتوجد لو لم يذهب الفرنسيون إلى مصر وما لم يجدوا فيها من حسن الاستقبال مايسمح لهم بالعيش فيها ..» (١٨) ولم يقتصر الأمر فيما قدمته مصر لفرنسا على علم المصريات والأعمال الأدبية وإنما يمتد لكى يشمل مدرسة الاستشراق الفرنسى «شديد الازدهار والروعة» والذى بفضله تألق أساتذة فرنسيون فى السربون والكوليج دى فرانس ومدرسة اللغات الشرقية وعدد من الجامعات الفرنسية فى الأقاليم ، وازدهار هذه المدرسة عند طه حسين قد أسهمت فيها المكتبات المصرية والمدارس والجامعات المصرية .

نجد أن ثمة بعدا كافيا فيما قدمته فرنسا لمصر ، وما قدمته مصر لفرنسا وخاصة فى مجالات العلم والثقافة والمعرفة بحيث لم تقتصر مائدته على المصريين والفرنسيين فحسب بل امتد ليشمل جميع الجنسيات الأخرى التى تستمع إلى دروس اللغة العربية فى السربون والكوليج دى فرانس ومدرسة اللغات الشرقية .. ونفس الشىء ينطبق على مصر التى لم تستفد وحدها مما قدمته لها فرنسا وأنها تفيد كل الشرق العربى وكل الشرق الإسلامى ، وعلى ذلك فإن تعاون مصر وفرنسا ليس مفيدا لهما فحسب وانما هو مفيد للإنسانية جمعاء» . ويستخلص طه حسين من هذا كله أن ما نشأ بين فرنسا ومصر من تعاون إنما هو «متكافىء تماما وأنه يقوم على التفاهم والتوافق وعلى الصداقة بل ويقوم على شىء يفوق الصداقة» (١٩)

●

هذا المدى الذى ذهب اليه طه حسين فى تبنى الثقافة الغربية والفرنسية بوجه خاص والإيمان بتأثيرها الإيجابى على الثقافة المصرية، وهو الإيمان الذى يعود إلى المرحلة

المبكرة ، من تطوره الفكرى الذى جعله ينهى رسالته التى قدمها للسربون عام ١٩٢٧ عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بقوله «أنا أعتقد أن ثقافة أوروبا ، وفى مقدمتها فرنسا ستعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه» (٢٠) ، نقول أن هذه القوة التى دعا بها طه حسين إلى الارتباط بالثقافة والحضارة الغربية وجعلها نموذجا للنهضة المصرية هى التى عرضته لحملات من النقد والمراجعة اعتبر طه حسين أن بعضها قد صدر عن «هؤلاء المتكلفون المستضعفون الذين يكذبون على أنفسهم قبل أن يكذبوا على الناس ويوقظون الفتنة لأنهم لا ينعمون إلا بها ..» ، وصدر البعض الآخر عن «إخلاص وصدق وعن حسن قصد وسلامة ضمير» (٢١). وأيا كانت دوامع الحملة على طه حسين فإن اتجاهها العام كان يتصور أن مايدعو اليه طه حسين يعنى الذوبان فى الغرب ، بل ذهب البعض إلى اعتباره «عمود التغريب الأساسى» ، وركيزة الاغتراب عن تراثنا التاريخى» (٢٢).

والواقع أن بدايات نقض المنهج الفكرى لطه حسين وتأثره بالمنابع والمصادر الغربية قد ارتبط بصدور كتابه فى «الشعر

الجاهلى» عام ١٩٢٦ م الذى اعتبره منتقدوه تشكيكا فى بعض المسلمات الدينية وترديدا لما قاله المستشرقون مثل مرجليوث وهو ما استنكره النقاد أن يصدر عن مفكر عربى مسلم مثل طه حسين ، وقد عبر الأمير شكيب أرسلان عن هذا النقد فى تقديمه لأحد الكتب التى صدرت للرد على كتاب «فى الشعر الجاهلى» بقوله إن طه حسين كان فى هذا مدفوعا «بعقيدة سخيفة فاشية ، ويا للأسف ، فى الشرق وهى أن الأوروبى لايخطىء أبدا ..» (٢٣) ويتساءل مفكر مصرى معاصر عن دوافع طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» وعما إذا كان حقاً فى حاجة فعلا، من أجل تنوير حقيقى ، أن يتهكم كل هذا التهكم على المتدينين ..» (٢٤) غير أنه إذا كان منهج طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» مازال مصدر مراجعة ومناقشة ، فإن دعوته إلى تبنى النموذج الغربى فى الفكر والثقافة والحياة والمجتمع ومؤسساته ، ومدى تأثره تبنى أو خضوعه للفكر الغربى كانت ومازالت موضع مراجعات عديدة ، وحيث تتركز هذه المراجعات حول مقولة إن حب طه حسين للثقافة الفرنسية قد

أعماه عن البعد الإمبريالى لها ولم يفطن للأخطار التى كانت تتهدد مصر وغيرها من بلدان الشرق الأدنى من السيطرة الأوروبية ، وهو ما بلغ ذروته فى عام ١٩٤٨م ، والعدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ م، (وبعد سنوات قليلة من حديث طه حسين عن دوافع فرنسا المنزهة عن الغرض فى علاقتها بمصر) ، كذلك أخذ عليه نقاده مبالغته فى محاولته التوفيقية التى غطت على الخلافات والصراعات بين الثقافتين وبشكل لم يترك مجالا لتحديد الهوية المصرية وهو ما جعل الأجيال الشابة من المثقفين العرب ، وحتى المؤيدة للحوار مع أوروبا ، تتخذ موقفاً أكثر نقدية تجاه الغرب (٢٥) وفى محاولته تأصيل دوافع طه حسين فى أن يصل بين ثقافة أوروبا وفى مقدمتها فرنسا ، وبين الثقافة العربية ، وحلمه أن يصدر عن هذا «ثقافة مصرية انسانية» أساسها هو الجوهر الثابت فى العقلين الشرقى والغربى ، فإن د. جابر عصفور يعتقد أن هذا الجوهر الثابت «هو بمعنى من المعانى جوهر متحيز للغرب والعقل الغربى .. فإنه يستمد كيانه من مركزية أوروبية محددة ومن منظور متحيز يكاد ينحصر فى غرب

أوروبا بل لا يكاد يتجاوز فرنسا» (٢٦). كذلك يأخذ عالم الإنثروبولوچيا الدكتور أحمد أبوزيد على طه حسين أنه رغم اتساع أفقه فإنه لم يأخذ فى الاعتبار وهو يضع مشروعه الثقافى الثقافات الأخرى غير الغربية على الرغم من أن بعض هذه الثقافات كانت على صلة وثيقة بمصر منذ أقدم العصور كما هو الشأن بثقافات بعض الممالك الإفريقية القديمة .. بل إن الاتجاه المصرى القديم نحو إفريقيا كان أقوى منه نحو اليونان ... ويذهب هذا النقد إلى القول إنه إذا كان طه حسين يرى أن ثمة اختلافا جذريا بين العقل المصرى والعقل الشرقى (بمعنى الشرق الأقصى)، فإن ذلك لا يعنى بحال إغفال الثقافات الشرقية الكبرى فى أى مخطط لمشروع ثقافى رائد للارتقاء بالثقافة فى مصر على أساس من تنوع الثقافات (٢٧) .

وقد كان من الطبيعى أن يدرك طه حسين وهو يكتب «مستقبل الثقافة فى مصر» ويربط هذا المستقبل ، ومعه مستقبل مصر الحضارى ونهضتها ، بارتباطها بالفكر والثقافة الغربية وحضارتها ومؤسساتها ونظمها ، كان من

الطبيعي أن يتوقع ما ستتعرض له دعوته من نقد ، وأن يحرص على أن يوضح حدود دعوته ومقاصده منها ، وأن يوضح، ارتباطا بذلك وبما يثيره نقاده ، أو سيثيرونه حول قضاياها ، عددا من الحقائق المتصلة بالحياة المادية والروحية ليس للغرب فحسب بل وفي مصر كذلك ، ومن أول هذه الحقائق أن الحياة الأوروبية ليست كلها إثما وإلا لما تحقق لها ما تحقق من تقدم ورقى ، فالإثم الخالص لا يمكن من الرقى ، وفي المقابل فإن حياتنا ليست خيرا كلها وإنما فيها شر كثير وإلا لما شهدنا هذا القدر من الانحطاط (٢٨) . ويتوجه طه حسين إلى توضيح جوهر دعوته إلى الاتصال بالحياة الأوروبية ومجاراة الأوروبيين فى أساليبهم ونظمهم التى أدت بهم إلى التفوق فإنه «لا يدعو فى ذلك لا إلى آثامهم وسيئاتهم وإنما إلى خير ما عندهم وأنفع ما فى سيرتهم» ، وبنفس القدر فإنه لا يتصور الدعوة إلى التمسك بموروثاتنا وتقاليدنا المستقرة أنها تدعو إلى التمسك بما فى هذه التقاليد من سيئات ، وإنما الدعوة إلى أن نستمسك بما فى خير هذه التقاليد ، كذلك يوضح طه حسين أنه «حين ندعو إلى الاتصال

بأوروبا والأخذ بأساليب الرقى التى أخذوا بها لا ندعو أن نكون صورة طبق الأصل للأوروبيين ، وإنما ندعو إلى أن تكون أسباب الحضارة الأوروبية هى أسباب الحضارة المصرية لأننا لا نستطيع أن نعيش بغير ذلك فضلا عن أن نرقى ونسود» (٢٩). ويناقش طه حسين قضية توقع أن تثيرها دعوته للاتصال بأوروبا وهى أثر ذلك على شخصية مصر القومية وعلى ما ورثته من ماضيها فيؤكد أنه حين دعا إلى الاتصال بأوروبا فإنه لم يدع إلى «أن ننكر أنفسنا ولا أن نجحد ماضينا ولا أن نفنى فى الأوروبيين إذ كيف يستقيم هذا وأنا أدعو أن نثبت لأوروبا ونحفظ أنفسنا من عدوانها وطغيانها ونمنعها من أن تأكلنا ..» (٣٠). ويتصور طه حسين أن هذا الخطر ، خطر الفناء فى أوروبا ، كان قائما حين كانت مصر ضعيفة مسرفة فى الضعف ، أما وقد عرفت تاريخها وأحست نفسها واستشعرت العزة والكرامة واستيقنت أن ليس بينها وبين أوروبا فرق فى الجوهر ولا فى الطبع ولا فى المزاج ، فإنه ليس ثمة خوف على المصريين أن يفنوا فى الأوروبيين ، فمثلما لم تضع شخصية اليابانيين حين اتصلوا

بالغرب وأخذوا بأساليبه ، فكيف تضيع شخصية المصريين وهم أرسخ جذورا وأصولا من اليابانيين ؟ . وفي رده على منتقديه يحاول طه حسين أن يبدد وجها من التفكير السائد حول أوروبا وحضارتها وهو إسرافها فى ماديتها وابتعادها عن الروح .. ويقر طه حسين أن الحضارة الأوروبية عظيمة الحظ من المادية «ولكن من الكلام الفارغ والسخف الذى لا يقف عنده عاقل أن يقال إنها قليلة الحظ من هذه المعانى السامية التى تغذو الأرواح والقلوب ، ومن الحق أن الحضارة الأوروبية مادية المظهر فقد وفقت إلى العلم الحديث وتطبيقاته ثم المخترعات التى غيرت وجه الأرض وحياة الإنسان ، ولكن من الجهل أيضاً وأخطأ الخطأ أن يقال إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة، إنها نتيجة العقل ، إنها نتيجة الخيال ، إنها نتيجة الروح ، إنها نتيجة الروح الخصب، المنتج ، نتيجة الروح الحى الذى يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ..» (٣١).

وفى مقال بعد صدور كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» ، لا يجد طه حسين جديدا فيما قدمه فى تفسيره للعلاقة بين

الشرق والغرب، بل يجد أن العقل العربى حين ملأ الأرض فى بعض عصور التاريخ بالعلم والأدب والفلسفة قد لجأ إليه حين اتصلت الأمة العربية بعد الفتح بالأمم الأجنبية وحين أعطته وأخذ منها ، فالعقل العربى الإسلامى نما وأثمر وأنتج حين اتصل بالعقل اليونانى بل حين امتزج به وأشاعه وتمثله، كان هذا فى عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وأحد أسبابها حين انفتحت على الحياة الخارجية ، أما حين حصر العقل العربى نفسه فى بعض المساجد والمدارس ، وقطع الأسباب بينه وبين الحياة الخارجية فقد انقطع نماؤه وانتاجه ولم يعد ينتج إلا الآثار العقيمة التى لا تغنى ولا تفيد . وهكذا يستخلص طه حسين – فى قراءته لتاريخ الفكر والعقل العربى وفترات ازدهار وتراجع الحضارة العربية – أن المسلمين قد صنعوا عقلهم وصاغوا حضارتهم منذ القرن الأول للهجرة حتى القرن الرابع من امتزاج عنصرين أساسيين : التراث القديم ، وما أخذوه عن الأمم الأجنبية. ويتصور طه حسين أن هذا بالفعل ما تفعله الأقطار العربية منذ بدء نهضتها الحديثة – وكان يتحدث فى الثلاثينيات – بإحيائها القديم العربى

والإسلامى ، ونقل الحديث الأوروبى بالترجمة والتعليم فى المدارس الوطنية والاختلاف فى معاهد التعليم فى أوروبا نفسها . ويستخلص طه حسين فى النهاية أنه فى الصراع بين القديم والحديث فإن الفوز دائماً سيكون «لهذا المزاج الذى يأتلف من خير ما فى القديم ومن خير ما فى الحديث والذى يجعل العقل العربى الحديث شديد التأثر بالحضارة الأوروبية شديد المشاركة فيها ، كما جعل العقل العربى القديم شديد التأثر بالحضارة اليونانية شديد المشاركة فيها والإضافة اليها أيضاً» (٣٢) .

وإضافة إلى هذا الرد المباشر من جانب طه حسين على ما وجه أو سيوجه له من بعده من نقد حول منهجة الفكرى ومدى تمثله للثقافة الغربية ، فإن فى مواقفه واستيعابه كذلك لتراثه الفكرى والثقافى الإسلامى ما ينهض دليلا على اعتزازه بهذا الفكر وعدم تنكره له وتأكيده على أهمية الاحتفاظ به كمقوم للشخصية المصرية والعربية والإسلامية وعاصم لها من الفناء فى الأجنبى ، ولعل مما له دلالة بالغة على هذا الموقف أن يختار طه حسين اثنين من أعلام الفكر العربى والإسلامى

ليكونا أساس تكوينه الأكاديمي ومدخله إلى الحياة الفكرية وهما أبوالعلاء المعرى الذى اختاره ليكون موضوع رسالته للدكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤م ، وابن خلدون ليكون موضوع رسالته إلى السوربون عام ١٩١٧م ، ولا تخفى دلالة هذا الاختيار فيما يتعلق بالاعتزاز بسبق ابن خلدون لمفكرين غربيين مثل دوركايم ومونتسكيو فيما دعوا إليه من نظريات تتعلق بالمجتمع ونظمه والقوانين التى تحكم تطوره ، كما كان دائم التأكيد على أن أبا العلاء المعرى وابن رشد والحلاج لا يقلون أثرا فى الفكر الإنسانى عن القديس توما وديكارت وكانت . كذلك كان طه حسين غير منكر لثقافته الأزهرية واعتبارها من مكوناته الثقافية والعقلية ، فعلى الرغم من الخصومة التى نشأت بينه وبين بعض رجال الأزهر ، إلا أنه لم يتنكر للأزهر : «وسواء رضى الأزهريون أم لم يرضوا ، فإنى قد نشأت فى الأزهر وأخذت عن أهله أصول المعرفة وتثقفت فيه الثقافة الأولى ، فأنا مدين له بحياتى العقلية» (٣٣) ، بل إنه كان حريصا على توازن الثقافات التى ينفتح عليها الأزهر وأن لا تطغى إحداها على

الأخرى ، وأن يظل عربيا خالصا يأخذ من الثقافات الأوروبية بمقادير متناسية لأن هذا «أحفظ للشخصية المصرية الخالصة وأجدر أن يفتح للمصريين أبوابا متمايزة من العلم ، وأجدر بعد هذا أن يعصم العقل المصرى من أن يكون محتكرا لشعب أوروبى ما» (٣٤). وما دمنا نتحدث عن ولاء طه حسين للأزهر فإنه من المهم أن نستعيد ما سطره فى «أديب» : «فأنا الشيخ الأزهرى القح الذى حفظ من كتب الدين وورث ما ورث من آثار القرون .. أنى مازلت أزهرى النفس والقلب والعقل» (٣٥).

غير أن الادعاء الأساسى الذى ظل خصوم طه حسين يوجهونه إليه ويتصل بثقافته الغربية ودعوته لها هو ادعاؤهم أن طه حسين قد خضع لهذه الثقافة ، وأنه من خلال ذلك صار «عمود التغريب فى مصر، وركيزة الاغتراب عن تراثنا الأساسى» (٣٦)، والشطط والمبالغة فى الدعوة إلى تقليد أوروبا (٣٧)، وهو الادعاء الذى نهض العديد من خلصاء وشراح طه حسين وتلامذته فى الرد عليه وتفنيده ، وشرح الدوافع والأبعاد الحقيقية لمنهجه الفكرى وخاصة حول قضية

الاتصال بالغرب ، وحضارته وبداءة يخطيء هؤلاء الشراح من يعتقد أن طه حسين ليس إلا تلميذا للثقافة الفرنسية ومفكريها أو أنه مقلد لها ، فمفكر بهذا الحجم وهذه العبقرية ومساهمته الرائدة في صياغة ثقافة أمتة من جديد لا يمكن أن يكون مجرد ناقل ، وهو الذى مثلما استوعب ثقافة الغرب نهل من أصول ثقافته وتراثه العربى والإسلامى ، أما إضافته الحقيقية فكانت فى وصله بين الثقافتين والعقلين العربى والأوروبى . ويضيف هؤلاء الشراح أن طه حسين رغم توغله في أعماق ثقافة الغرب منذ أوائل هذا القرن والذى شهد شيوع القيم المادية والالحادية إلا أن طه حسين لم يمض فى درب فولتير وديدرو وروسو فى حربهم ضد الدين والقيم الروحية ولم يتنكر لأصوله الدينية والثقافية ، وحين سأله أحد تلاميذه كيف واجه عواصف الإلحاد ورياح المادية والفكر اللاديني أجاب طه حسين فى نبرته الحاسمة : ان حفظ القرآن الكريم عصمنى من ذلك كله (٣٨) .

كذلك يستخلص أحد معاصرى طه حسين وهو يحلل منهجه الفكرى أن ما عاد به طه حسين من فرنسا لم يكن حبا

جامحا لفرنسا أو دعوة للتغريب وإنما عاد وقد استوعب المنهج الديكارتى أو المنهج العقلى والذى هو فى النهاية منهج المؤرخ العربى ابن خلدون .. ولو كان طه حسين داعية للتغريب لدعا إلى كل ما هو غربى فى الوقت الذى لم ينقل كل ما هو غربى وإنما انتقى خلاصة أوروبا وخلاصة عصر النهضة البرجوازية وارتباط جذورها بالثقافة الإغريقية الإنسانية (٣٩) .

ويلفت فريق آخر من شراح طه حسين النظر إلى أنه رغم انحيازة للثقافة الغربية وإيمانه بها وبعناصر العقل والحرية فيها ، إلا أنه لم يغب عنه عدوان أوروبا وطغيانها فى علاقتها بالشرق ، ومثلما أدرك رفاعة الطهطاوى أن وراء احتكاك أوروبا بالشرق أهدافا استعمارية ، ومع هذا رأى فى هذا «الأحتكاك العنيف والساخن» منافع مؤكدة ودعا إلى الاستفادة بلا حدود من فكر أوروبا وتقدمها (٤٠) ، كذلك أدرك طه حسين عدوان أوروبا وطغيانها وحاجة مصر إلى المحافظة على استقلالها ومنعها من أن تأكلنا (٤١) ، ولكن كيف السبيل الى التعامل مع هذه العلاقة المعقدة الا من خلال

امتلاك أسباب القوة التى جعلت هذا الخصم يتفوق علينا ، وعلى هذا فإن طه حسين لم يكن يريد الغرب لذاته وإنما لما يمثله ويمتلكه من عناصر وأدوات القوة ولهذا فإن دعوة طه حسين فى جوهرها هى دعوة للتحديث واللحاق بالعصر، ومثلما نبه رفاعة الطهطاوى إلى ضرورة المحافظة على الأستقلال الوطنى فكتب في الوطنية ما لم يكتبه عربى من قبل ، كذلك دعا طه حسين المصريين أن يقبلوا على الغرب مسلحين بهويتهم الوطنية من خلال الدين ودراسة تاريخهم كخطوة أولى وضرورية (٤٣) .

الهوامش

(١) د. طه حسين «مستقبل الثقافة فى مصر» . مطبعة المعارف ومكتبتها . ب . س . ص ٧ .

(٢) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص ١٢ .

(٣) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص٢٢.

"Albert Hourani Arabic thought in liberal age." ibid. P.331.

(٥) «مستقبل الثقافة فى مصر» ، ص٣٥ .

(٦) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص ٤١ – ٤٢ .

(٧) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص ٤٩ – ٥٠ .

(٨) Albert Hourani,Arabic thought .. p.329 .

(٩) المرجع السابق .

(١٠) «مستقبل الثقافة فى مصر) ص٥٦ .

(١١) صلاح عبدالصبور «ماذا يبقى منهم للتاريخ» الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٧ م. ص٢١ – ٢٢ .

(١٢) د. طه حسين «أديب» الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م . ص ١٥٥

(١٣) «أديب» ص١٥٩ .

(١٤) « طه حسين من الشاطىء الآخر» ترجمة د. عبدالرشيد الصادق. كتاب الهلال . عدد يوليو ١٩٩٧م ص٢٥ .

(١٥) «من الشاطىء الآخر» ص.٢٢٠ .

(١٦) «من الشاطىء الآخر» ص٢٢٨ .

(١٧) «من الشاطىء الآخر» ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(١٨) «من الشاطىء الآخر» ص٢٣١ .

(١٩) «من الشاطىء الآخر» ص .

(٢٠) د. جابر عصفور «المرايا المتجاورة» الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م . ص٢٣٢ .

(٢١) د. طه حسين «مستقبل الثقافة فى مصر» . ص٥٢ .

(٢٢) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوى : رائد الفكر فى العصر الحديث» . ص١٤٧ .

(٢٣) د. جلال أمين «التنوير الزائف» . دار المعارف ، اقرأ عدد ٦٤٠ ، ١٩٩٩ . ص١١٢ -١١٣ .

(٢٤) المرجع السابق . ص٤٧ .

(٢٥) راجع عرضين نقديين لكتاب عبدالرشيد المحمودى «تعليم طه حسين..» «المؤثرات الأولى محلية .. ولكن الإنطلاق جاء غربيا» سوزانا طربونى . جريدة الحياة» ٤ أكتوبر ١٩٩٨م . وايضاً «تعليم طه حسين من منظور جديد» . د. ماهر شفيق فريد . الأهرام .

(٢٦) د. جابر عصفور «المرايا المتجاورة» مرجع سابق . ص٢٣٧ – ٢٣٨ .

(٢٧) د. أحمد أبوزيد «طه حسين بين ثقافة بحر الروم والثقافات الغربية» في : «طه حسين وتأصيل الثقافة العربية الحديثة» المجلس الأعلى للثقافة . ١٩٩٨ م . ص٨٩ .

(٢٨) د. طه حسين «مستقبل ثقافة فى مصر» ص٥٣ .

(٢٩) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص٥٣ – ٥٤ .

(٣٠) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص٦٢ .

(٣١) «مستقبل الثقافة فى مصر» ص٦٢ – ٦٦ .

(٣٢) مقال منشور بمجلة الهلال عام ١٩٣٩م. أعيد نشره بمجلة «المنار» .

(٣٣) إبراهيم عبدالعزيز «أوراق مجهولة للدكتور طه حسين..» دار المعارف . اقرأ – ٦٢٢ . ص١٠٨ .

(٣٤) المرجع السابق . ص١٤٦ .

(٣٥) د. طه حسين «أديب» ص ٨٨ – ٨٩ .

(٣٦) وردت فى : محمود أمين بعالم «مفاهيم وقضايا اشكالية» دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٩م . ص١١٦ .

(٣٧) د. جلال أمين «التنوير الزائف» . ص٤٩ .

(٣٨) الأنبا يوحنا قلته «أثر الثقافة الفرنسية فى أدب «طه حسين» . فى : «طه حسين وتأصيل الثقافة العربية الحديثة» . مرجع سابق ص١٧.

(٣٩) كـامل زهيـرى «المنهج الفكرى عند طه حـسين» في : «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» . دار الهلال . ب . س . ص١٤٩ – ١٥٠ .

(٤٠) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوى» مرجع سابق . ص ١٤٨ .

(٤١) بهاء طـاهر «أبناء رفاعـة» كتـاب الهـلال – أكتـوبر ١٩٩٣م ص٩١.

(٤٢) د . محمد عمارة «رفاعة الطهطاوى ..» مرجع سابق ص١٤٨.

(٤٣) د. طاهر عبدالحكيم . في «طه حسين – مائة عام من النهوض العربى» – دار الفكر للدراسات والأبحاث عدد ١٤ .

توفيق الحكيم

مثل من سبقوه من المفكرين والكتاب المصريين الذين سبقوه فى الرحلة إلى الغرب والالتقاء بحضارته ومنابعها ومواجهة الصدمة التى نشأت عن هذا اللقاء، وربما اكثر منهم، كانت رحلة توفيق الحكيم إلى الغرب (١٩٢٥م) أكثر تجسيدا للتضاد والمقارنة بين حضارة الغرب و حضارة الشرق، وسوف تظل هذه المقابلة معه تلازمه طوال حياته الفكرية وتطبع ابداعاته حتى تصل به إلى مرحلة المعادلة كما ظهرت فى كتابه التعادلية (١) (١٩٥٥م) . ولعل عصفور من الشرق (١٩٣٨م) هو أكثر أعمال الحكيم تجسيدا لتجربته العقلية والروحية ولتشتته وتوزعه بين حضارته الشرقية وبين حضارة الغرب، ومجاهداته وبحثه عن «ملاذ» يحتمى به فى وجه هذه الحضارة ، وربما ما كان له دلالة فى هذا الشأن، أن يهدى كتاب «إلى حاميتى الطاهرة السيدة زينب» ، وربما ما له دلالة كذلك أنه كتبه بعد أن كان قد كتب أعماله ذات

الأساس الديني والتاريخي والروحي بل والاجتماعي وذات الأساس في التاريخ والحضارة الإسلامية والواقع الاجتماعي المصري: (محمد ١٩٣٦م، عودة الروح ١٩٣٣م، أهل الكهف ١٩٣٣م، شهر زاد ١٩٣٤م ويوميات نائب في الأرياف ١٩٣٧م (٢). كذلك كان «عصفور من الشرق»، في أحد وجوهه، تسجيلا، وعلى لسان صديقه الروسي، لرؤيته النقدية للحضارة الغربية وثغراتها وتناقضاتها ونقدها حتى في أكثر جوانبها تقدما مثل العلم والصناعة والأدب، وتآمرها على «الفضائل الإنسانية العليا». غير أنه إذا كان بطل الحكيم الروسي الذي أجرى على لسانه هذا النقد يضعه في مقابل الشرق وفضائله وقيمه واعتباره «أن أجمل ما بقي لأوروبا إنما أخذته عن الشرق» ، الا أن الحكيم ، على لسان بطله الآخر، لا يغفل عن واقع الشرق الذي أصبح «غابة على أشجارها قردة تلبس زي الغرب وعلى غير نظام ولا ترتيب ولا فهم ولا إدراك».

ويبدأ توفيق الحكيم في مقارناته أو مقابلاته بين الشرق والغرب بما يمكن أن نسميه بتناول الحضارتين لما يمكن أن

نسميه «بالمشكلة الاجتماعية» أو وجود أغنياء وفقراء وسعداء وتعساء علي هذه الأرض والتى يعتبرها «مشكلة الدنيا التى لم تحل»، فبينما يرى بطل توفيق الحكيم الروسى أن الشرق وأنبياءه قد قدم حلا لهذه المعضلة حين فهم أنبياء الشرق أن المساواة لا يمكن ان تقوم على هذه الأرض وأنه ليس فى مقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الأغنياء والفقراء فأدخلوا فى القسمة «مملكة السماء» وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الأرض والسماء معا» فمن حرم الحظ فى جنة الأرض فحقه محفوظ فى جنة السماء (٣)، أما الغرب ، الذى أرادأن يكون له أنبياؤه أيضا، فقد عالجوا هذه المشكلة من باطن الأرض وفى ضوء العلم الحديث، فجاء «النبى» كارل ماركس ومعه انجيله الأرضى «رأس المال» وأراد به أن يحقق العدل على هذه الأرض، فقسم الأرض وحدها بين الناس ونسى «السماء» فماذا حدث ؟ حدث أن أمسك الناس بعضهم برقاب بعض ووقعت المجزرة بين الطبقات تهافتا على هذه الأرض، أما الشرق وأنبياؤه فقد أبقوا زهرة «الصبر» والأمل فى النفوس يوم قالوا للناس : «لا تتهالكوا على الأرض،

ليست الأرض كل شيء .. ان هنالك شيئا، آخر غير «الأرض» .. سيكون لكم شيء آخر يدخل في «التوزيع» .. الإنسان لا يحيا من أجل الخبز، كما أنه لا يعيش من أجل الخبز وحده (٤)..

وينتقل بطل توفيق الحكيم إلى التحليل والنقد التفصيلي لقيم وواقع وممارسات الغرب وتأثيرها على غيره من البشر، بل وعلى أبناء الغرب أنفسهم وافتقادهم للسعادة الحقيقية.. فالغرب عنده ليست إلا «هذه الفتاة الشقراء التي تسمى، «أوروبا» ، جميلة رشيقة ذكية ولكنها خفيفة أنانية لا يعنيها إلا نفسها واستعباد غيرها.. بل هو يخشى أن تكون أوروبا موشكة على دفع الانسانية إلى هوة.. وهي ان كانت قد قدمت للناس بعض الراحة في وجوه حياتهم ومعاشهم إلا أنها أضرت البشرية وسلبتها طبيعتها الحقيقية وشاعريتها وصفاء روحها (٥). بل إن هذا النقد يطول الحضارة الأوروبية في أبرز إنجازاتها وهي الصناعة التي يراها وقد شطرت المجتمع الأوروبي إلى شطرين : فئة قليلة كل همها جمع المال ، وفئة كبيرة كل همها أن تقدم هذا المال مقابل

لقمة.. الفئة الأولى لا دين لها إلا الذهب، والفئة الثانية لا دين لها إطلاقا ولا شخصية ولا نفس ؛ لأنها آلات صماء.. فبينما ما زال الرجل الشرقي يحس بآدميته بالنسبة للشر الذى يصنعه ويخلقه بيديه.. فهو لم ينقلب بعد منشارا آدميا أو مخرطه بشرية (٦) . كذلك يتعرض بطل الحكيم بالنقد العنيف لأحد الإنجازات التي يفاخر بها الغرب وحضارته وهو العلم التطبيقي ، أو التكنولوجيا ، والذى كان له تأثيره على النفس الإنسانية بل وعلى أجسام البشر حين فصلها عن الدين وعن الطبيعة ومنابعها وأسرارها المباشرة، و حين استحال إلى قنابل وغازات خانقة وطوربيد وغواصات ودبابات تفتك بأجسام البشر.. وهكذا كان كل محور العلم التطبيقي فى الغرب هو تحطيم البشرية روحا وجسما: «...ان العلم ، تلك «الماسة» العظيمة المتألقة لم تضعها أوروبا فى قمة عمامتها لتشع نورا وجمالا ولكنها وضعتها سن مخرطة بخارية، لتقطع بها زجاج تلك الكأس العظيمة ؛ كأس البشرية الممتلئة بماء روحها ومادة جسدها..» (٧).. ولا ينسى بطل الحكيم أن يذكر بتاريخ أوروبا وممارساتها

المعـادية للعلم وحـرية الرأى والفكر، والمناقـضـة لمبـادىء المسيحية : «...لا تَنْسَ أن أوروبا هى الوحيدة التى اعدمت فى يوم كل علمائها حرقا ، واتهمتهم بالسحر والجنون ، وخنقت حـرية الرأى حـتى فى شـئـون الأدب والفن.. وجـعلت من المسيحية ، التى تبشر بالمحبة والسلام ، سلاحا للفتك أمام محاكم التفتيش».. غير أن أوروبا اليوم أصبحت أبرع فى إخفاء خصائصها ونوازعها القديمة .. «فهى تجيد إخفاء حيوانيتها تحت ريش صناعى يمثل أجنحة ملاك سماوى .. إن أوروبا اليـوم فى ازمـة شديدة.. لا شك انها اخطر ازمة مرت بها ، ذلك أنها تنبهت إلى أن ما زعمته مدنية عظيمة قد أفلس، وظهرت من تحت الريش أنياب الخنازير البرية..» (٨).

غير أن الشرق الذى أراد ايڤان الروسى أن يرحل اليه هربا من أوروبا وفساد حضارتها لم يكن كذلك عند محسن – أو توفيق الحكيم الآخر - فلم يعد هذا النبع الصافى الذى تصوره صديقه الروسى؛ فقد سممته الحضارة الأوروبية بأفكارها ومظاهرها وأساليب حياتها وأفقدته زهده ونقاءه ، وقضت على بذور المثل فى نفوس أبنائه، وجعلته يتبنى أساليب

وأدوات حياتها وبصورة أصبح معها من السهل «أن تقنع شرقيا اليوم بأن دينه فاسد ، ولكن ليس من السهل أن تقنعه بأن «الصناعة الكبرى» هي عجلة «إبليس» التي يقود بها الإنسانية إلى الدمار... و إنك قد تستطيع اليوم ان تقتلع من رأس الشرقي عظمة السماء.. ولا تستطيع مطلقا أن تقتلع منه عظمة «العلم الأوروبي الحديث» ، وإنه لمن اليسير أن تسفه عند الشرقي الآن «رسالة» الأنبياء ولا يمكن أن تسفه لديه «رسالة» القوة المادية الحديثة» (٩) . نعم . اليوم لا يوجد شرق. إنما هي غابة على أشجارها قردة تلبس زي الغرب على غير نظام ولا ترتيب ولا فهم ولا إدراك».

كانت هذه هي صورة الشرق والغرب كما تقابلا في فكر توفيق الحكيم عندما سجلها عام ١٩٣٨م وفي وقت كانت الدنيا تضطرب بأفكار جديدة وتصادم في الاتجاهات المختلفة والعقائد والتقاليد وحيث كانت أفكار أوروبا تنتقل بسرعة الى الشرق القديم كما كان الشرق القديم يشغل أوروبا بصور غامضة أحيانا ويمثل الروحية أحيانا اخرى (١٠) . غير أنه الى جانب هذه الصورة وما مثلته من

صراعات فكرية لدى توفيق الحكيم بين الغرب والشرق، ثمة صورة أخرى ، رغم أنه قد نشرها عام ١٩٤٣م، إلا ان وقائعها التي تصارعت فى فكر توفيق الحكيم قد جرت فى فترة مبكرة ، وسجلها الحكيم خلال سنوات إقامته الأولى فى باريس منذ عام ١٩٢٥ م وامتدت إلى سنوات قليلة بعد عودته عام ١٩٢٨م ، ونعنى بها رسائله التى تبادلها مع صديقه الفرنسي آندريه ، ففى هذه الرسائل التى تتضمن تجربة توفيق الحكيم الحية واليومية مع الحضارة والثقافة الغربيتين، ومن ثم تكوينه الثقافي ومصادره من فكر وأدب وفن وموسيقي، نجد كذلك مقابلات يجريها توفيق الحكيم بين حضارة الغرب، بمعناها الروحى والثقافى كما تتمثل أساسا فى الفن والفكر والآداب الرفيعة ، وبين الحالة الحضارية من هذه الوجوه فى بلاده ، ففى «زهرة العمر»، يخاطب توفيق الحكيم صديقه ويبثه أسفه على تدنى حالة الفكر والفن فى مصر: «آه يا آندريه ... كل يوم تبرهن لى الظروف على أنى كلما دنوت من منطقة الفن والفكر فى مصر أصاب بخيبة أمل .. ان روح الجمال والفن لم يحل بعد ، وعلى الأصح لم

تبعث من جديد فى أرض مصر الحديثة».. ويقوده هذا إلى القول : « .. نحن نعيش اليوم فى عصر حضارة عظيمة هى الحضارة الأوروبية.. فأى جهل منا بفرع من فروع هذه الحضارة معناه التخلف والقعود » (١١) . ويصور رحيل توفيق الحكيم عن پاريس عائداً إلى وطنه فى ٢٥ مايو ١٩٢٩م ، مدى افتقاده لپاريس وهو ما اعتبره كارثة ترقبها بذعر وفزع (١٢) ، ولم يعد من أمل لديه إلا أن ينتظر رسائل صديقه لكى يحول إليه فى صحرائه «نسيم أوروبا العظيمة» ، والتفضل على ساكن الصحراء ببعض نفحات أورربا العاطرة» ، ويصور بعد عودته عمق « الصدمة الحضارية » التى واجهها بقوله « لقد عدت الى الشرق كمن وقع من السحاب حقيقة .. ثم أخذت أتصفح الوجوه والأشياء من حولى.. يا لها من حقيقة مؤلمة ، رأيت نفسى فى شبه عالم نائم ، لقد شعرت بما شعر به من يهبط سطح القمر الأجرد المعتم» . ويبلور نظرته لپاريس بقوله «پاريس هى ڤترينة العالم.. هى الواجهة البللورية التى تعرض خلفها عبقرية الدنيا(١٣)..» فإذا أخذنا هذه العبارات فى ذاتها

فلن نجد تفسيرا أو معنى لها إلا عمق تأثير الحضارة والثقافة الفرنسية على توفيق الحكيم. وفى الوقت نفسه إدراكه لعمق الهوة التى تفصل بينها وبين بلاده فى وجوه الفكر والثقافة والتى هى معايير توفيق الحكيم فى قياس الحضارة والحكم عليها.. ومع هذا فإننا نستطيع أن نرصد فى «زهرة العمر» بذور فكرة التعادلية فيما يتعلق بعلاقة الشرق والغرب وإمكانية التلاقى بينهما وهو التلاقى الذى يمكن ان ينتج عن «هزة التصادم بين الشرق والغرب».. والكفيل بأن يفتح الأعين فى الشرق والغرب حيث إنه «ما من مرة احتك فيها الشرق بالغرب إلا خرج من احتكاكهما ضوء أنار العالم، وما من مرة تلاقى فيها وجه الشرق بوجه الغرب، وينظر احدهما فى وجه الآخر إلا أبصر جمال نفسه كأنه ينظر فى المرآة..» (١٤) .

ويبدو أن فكرة التلاقى بين الشرق والغرب التى بدت بذرتها فى «زهرة العمر» قد تطورت بشكل أوضح فى «تحت شمس الفكر».. (١٩٣٨م) حيث أطال الحديث عن «الروح الشرقى» فى مصر وتراثها ، لا بالمعنى الانغلاقى وإنما بهدف

دعم الثقافة الشرقية والعمل على إنهاضها لتقف إلى جانب الحضارة الغربية «قوية غنية» . من هذا المنطلق يعبر الحكيم عن أسفه وألمه لأن بعض المفكرين الشرقيين أنفسهم يشكون ويشككون فى حقيقة وجود «الثقافة الشرقية».. ويصفهم بأنهم «أولئك الذين قد بهرتهم انتصارات الثقافة الغربية» المسيطرة الآن على العالم فأعمتهم بأشعتها الساطعة واقعدتهم وأسجدتهم يسبحون بمجدها، ويفركون أعينهم التى لا ترى شيئا غير هذا النور الكبير..» (١٥) . ثم يصف هذا الموقف بأنه «العمى والعقم والكسل» . غير أنه إذا كان الحكيم قد هاجم هؤلاء فإنه أيضا لا يقر أولئك «الذين يظنون أن التحمس للثقافة الشرقية معناه الجلوس متدثرين فى أطمار حضارات بالية يصعرون خدودهم ويصيحون بألفاظ نعرة مضحكة وفخر كاذب.. وذلك أيضا هو « العمى والعقم والكسل » (١٦). ومثلما فعلت ثقافة الغرب - خصوصا فى العصر الحديث - من عدم إهمال شىء أنتجه العقل البشرى فى أى عصر من العصور وفى أى بقعة من البقاع ، بما فيها الشرق والثقافة الشرقية ، وطبعه بطابع فنهم وفكرهم، فإنه كذلك يدعو الثقافة الشرقية أن لا تغمض عينيها عن

ثقافة أوروبا وثروتها الهائلة . ويدعوها لأن لا تتقيد بسلاسل التقاليد والعادات أو العقائد وأن تأخذ كل شيء وتهضم كل شيء..». ولا يشك توفيق الحكيم في أن في كل بلد من بلاد الشرق مناجم من الفكر مفعمة متألقة لم تستخرج بعد، ولا يستطيع أن يستخرج ما في هذه المناجم إلا الشرقيون أنفسهم وتجاريب حكمتهم المتراكمة في أعماقهم على مدى آلاف السنين(١٧). ويستطرد الحكيم من ذلك أنه إذا نجح الشرق في ذلك فانه يستطيع أن يطبع هذه المادة بروح العصر وان يضيفها الى الثقافة الغربية في وجهها اللاتيني والأنجلوسكسوني ويقدم ثقافة ثالثة حية جميلة على خاتم شخصيته الشرقية يراها الغرب فكأنه يرى شيئا جديداً.. مستقلا وبذلك يكون الشرق قد أدى رسالته إلى هذا العالم(١٨)..

غير أنه في «تحت شمس الفكر» يتردد ما عبر عنه توفيق الحكيم على لسان بطله الروسي ايفان في «عصفور من الشرق»، التي صدرت في نفس عام صدور «تحت شمس الفكر» ١٩٣٨، من نقد للجوانب السلبية في الحضارة الغربية وتناقضاتها وبشكل جعل بطله يتطلع الى الشرق، باعتباره

الملاذ الذى يلجأ إليه فرارا من فساد الحضارة الغربية ،ففى «تحت شمس الفكر» ينتهى توفيق الحكيم الى أنه « وإن طال الأمد.. فان شمس الغرب الغائرة الباردة.. الشاحبة العجوز لابد ان تغرب يوما وان يحل الظلام فى الأرض ، فمن اين تطلع مرة اخرى متينة قوية؟.. إذا لم يكن فى الأفق شرق» ولذلك يناشد توفيق الحكيم الغرب أن يبقى على الشرق قليلاً، وان يترك له بعض انفاسه ويدع له بعض روحه «فهو الذى سيقوم غدا زاحفا على ركبتيه الخائرتين، من ثقل نيرك، مادا للكل يديه الضعيفتين، من اثر اغلالك، لينتشلك من المحنة وينتزعك من الفناء..»(١٩).

وفى « فن الادب » الذى نشره عام ١٩٥٢ يستعيد توفيق الحكيم ما لام عليه الغرب في تأخره «فى كل شئون الروح والحكمة» وقوله أنه إذا رجع الغرب الى حكمة الشرق ورأى كيف فهم الإسلام الديمقراطية لجنى من ذلك دروسا قد تصلح من مساره ، وقد اثار هذا اتهام البعض له فى الغرب بانه رجل رجعى وهو ما جعل الحكيم يدرك ان الغرب غير راغب فى ان يستلهم شيئا من نور الشرق وانه مازال يمضى فى الاعتقاد بأن كل من خرج عن حضارة

الغرب فهو متوحش واى كل ما اتصل بجوهر الشرق فهو رجعية..(٢٠)» ويتساءل الحكيم عما إذا كان هذا الموقف عمى أم تعصب ؟ ويذهب إلى انه فى الوقت الذى يتهم فيه الغرب الشرق بالتعصب فإنه ما من أمة فى الأرض أبدت من التسامح والتساهل والحرية ونبذت من الجمود والقيود مثلما فعلت أمم الشرق إزاء الحضارة الغربية ، وما وجدت بأسا من أن تنقل عن الغرب كثيرا من الأردية والنظم والقوالب والطرائق، اما ما تمسكت به شعوب الشرق ولم تتهاون فيه قط فهو الروح والجوهر، وهنا يحذر الحكيم الغرب أن «قف وحذار ان تمس هذا الجانب من الشرق» (٢١) .

ويستخلص الحكيم ان شباب الغرب المضطرب ونشاطه المتقد يمنعه من ان يتريث ليبحث عن الحكمة عند الشرق والاقدم عهداً واكبر سنا.. غير ان موقف الغرب هذا لنا يطول ، ذلك انه «عندما يقعده الكبر وتذله الهزيمة، ويذهب عنه الغرور ، ربما وقف لحظة وتلفت حوله يلتمس الهداية فلن يجد عندئذ من هاد غير الشرق مهبط الحكمة ومنبع النور»(٢٢) .

الهوامش

(١) د. ناجى نجيب «توفيق الحكيم وتطور الحضارة دار الهلال .. ١٩٨٧.. ص ٥٩.

(*) تتركز التعادلية عند توفيق الحكيم فى مجموعة من المعادلات تثبت ان التعادل والتوازن هما سر الحياة، ووفقا للتعادلية فان ازمة العالم الحالية سببها الرئيسى هو ان الفكر قد طغى على الشعور، وان العلم قد جار على الايمان..

ولما كان خطأ اوروبا الآن فى هذا العصر توهمها ان الانسان حر بلا حدود غير عابئة بالقوة الإلهية لذلك كانت التعادلية محاولة للتوفيق بين الفلسفة المادية ألتى يمثلها الغرب ، والمثالية التى يمثلها الشرق ، وقد كان توفيق الحكيم هو المهيأ لهذه العملية باعتباره أنضج ثمرة للقاء بين الشرق والغرب وبين الايمان والعمل.. راجع: صلاح عبدالصبور :«ماذا يبقى منهم للتاريخ » الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧.. ص ١٥٦. وراجع ايضا: د. محمد حسين الدالى «عملاق الادب.. توفيق الحكيم».

دار المعارف ..اقرأ عدد ٥٤٥ . ص ١٨٠ ـ ١٨٣.

(٢) ناجى نجيب «توفيق الحكيم وتطور الحضارة» مرجع بعد .ص ١٧٣.

(٣) توفيق الحكيم «عصفور من الشرق» مكتبة مصر.. ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) «عصفور من الشرق» - ص ٨٧ _ ٨٨.

(٥) «عصفور من الشرق» - ص ١٧٣ _ ١٧٤.

(٦) «عصفور من الشرق» ص ١٧٦.

(٧) «عصفور من الشرق» ص ١٧٩.

(٨) «عصفور من الشرق» ص ١٨٠.

(٩) «عصفور من الشرق» ص.. ١٩٠ _ ١٩١.

(١٠) د. محمد حسين الدالى «عملاق الادب - توفيق الحكيم » دار المعارف . اقرأ عدد ٥٤٥ ص ١٤٧.

(١١) توفيق الحكيم «زهرة العمر» مكتبة مصر ص ١٩٦.

(١٢) «زهرة العمر» ص ٦٢.

(١٣) «زهرة العمر» ص ٦٤ _ ٧٩.. ١٩٦ _ ١٩٧.

(١٤) «عصفور من الشرق» ص ٧٨.

(١٥) توفيق الحكيم «تحت شمس الفكر » مكتبة الآداب ص ١٥.

(١٦) «تحت شمس الفكر» ص ١٠٧ _ ١٠٨.

(١٧) «تحت شمس الفكر» ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(١٨) «تحت شمس الفكر» ص ١١٠.

(١٩) «تحت شمس الفكر» ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢٠) توفيق الحكيم «فن الأدب» مكتبة مصر ١٩٥٢ ـ ص ١١٣.

(٢١) «فن الأدب» ص ١١٤.

(٢٢) «فن الأدب» ص ١١٤.

يحيى حقى

فى حياة يحيى حقى العقلية والروحية والثقافية تتداخل بشكل حاسم الظروف التى نشأ فيها وتربى فى الأحياء الشعبية والتى سيظل تأثيرها عميقا على حياته وتكوينه النفسى، وبيئته المنزلية شديدة التدين خاصة والدته والمغرمة بقراءة القرآن وكتب الحديث والسيرة (١)، وأكثر من هذا بالعامين الحاسمين ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨ اللذين قضاهما فى العمل فى صعيد مصر واللذين يعتبرهما «أهم سنتين فى حياتى على الإطلاق» حيث أتاحتا له «أن أتعرف على بلادى وأهلها وأخالط الفلاحين، وأهمية هاتين السنتين ترجع إلى اتصالى المباشر بالطبيعة المصرية والحيوان والنبات واتصالى المباشر بالفلاحين والتعرف على طباعهم وعاداتهم»، (٢) تتداخل هذه النشأة والتجربة فى البيئة والواقع المصرى مع تجربة عمله فى السلك الدبلوماسى وخاصة فى فرنسا وإيطاليا، التى أتاحت له الاتصال بالحضارة الغربية ومظاهرها وأساليب

حياتها، وأهمية هذا التداخل بين التجربتين أنه فى مواجهة يحيى حقى للحضارة الغربية ونفوذها الثقافى والفكرى سوف تكون ظروف نشأته وتجربة عمله بالصعيد هى العاصم من أن يكتسحه تأثير الحضارة الغربية وإغراءاتها، ويصور يحيى حقى وقع تقابل التجربتين وتفاعلهما، إقدامه على حياته الدبلوماسية ومظاهرها وأهم من ذلك مجتمعاتها وسلوكياتها ونماذج حياتها المادية والثقافية، وماخلفه وراءه فى مجتمعه من أوضاع وقيم اجتماعية وسلوكية فيقول: «ما أبلغ هذا الانقلاب فى حياتى، فسأغادر الصعيد بل الوطن كله إلى بلاد مجهولة وراء البحار، سأترك ظهر الحمار لأركب سيارات ترفرف عليها الأعلام، سأترك مجتمعا تعيش فيه المرأة وراء الحجاب لأعيش فى مجتمع تتربع المرأة فيه على عرشه.. سأنتقل من حياة يفيض فيها العمل المرهق على الزمن المحدود إلى حياة يفيض فيها الزمن الفارغ عن عمل موهوم» (٣)، كما يسجل وقع الغرب عليه لحظة وصوله إلى روما عام ١٩٣٤، عاصمة الرينيسانس ودار مايخيل آنجلو ورفائيل وموطن دانتى ودافينشى وجاليليو.. واستعادته ما

كان قد قرأه عنها قبل وصوله، وأهم من ذلك ما كان يتصوره عما سيحدثه هذا اللقاء فى قلبه: «كنت قبل وصولى إلى روما قد قرأت عن الحضارة الغربية وفنونها وآدابها حتى كدت أتلف مقلتى فى دراسة كبار الرسامين فى صور لهم فى الكتب لا فى المتاحف، كذلك إن فاتنى طول الاستماع إلى الكونسير والأوبرات حتى عن طريق الأسطوانات فإنى كنت أعرف كل شىء عن حياة كبار الملحنين فى تاريخ الموسيقى، أعرف أسماء أعمالهم وظروف تأليفهم، كنت خبيرا فى الرسم وأنا أعمى، وخبيرا فى الموسيقى وأنا أصم.. وكان قد بقى فى نفسى من هذه القراءة أثر الرحلة إلى روما على الشعراء الرومانسيين الإنجليز، بيرون، كيتس وشيلى، وكيف أن آلهة الشمس جاءتهم بخير ماعندها على شاطىء خليج نابولى من اشراق النور وزرقة البحر وصفاء السماء....»(٤)، أما المفارقة التى سيكتشفها يحيى حقى فهى بين ماتوقعه قبل وصوله من أنه «إذا حللت بروما سأسجد على الأرض لألثمها وأتمسح بأعمدة كنيسة بطرس وأرقد على سلم الأوبرا»، وبين ماتحقق فعلا وأن ثمة ما عصمه من أن تمسحه الحضارة

العربية وأنوارها ورموزها بالصورة التى توقعها، وأن هذا العاصم قد وجده فى الميراث الثقافى الذى تمتلكه بلاده، وفى دينه المتكامل، ويقول يحيى حقى فى تسجيله لهذه المفارقة: «ولكن عبثا بحثت عن هزة قلبى، وعن أثر لانبهارى.. وجدت أن النور فى جو روما إن لم يساو فهو لايزيد عن النور فى جو بلدى، الذى لايعرف الضباب، شتان فى رحلة إلى روما بين رجل يجيئها من الشمال ومعه تركة ثقيلة من مخلفات همجية، قبائل الفانذال، والفينيون والفايكنج وأضرابهم، وبين رجل يجيئها من الجنوب، وهو من أبناء الشرق فى جعبته كنز ثمين من حضارة كانت لاتقل عن حضارة أوربا، ومن ثقافة ان اختلفت عن ثقافتها فهى لاتقل عنها شمولا ولاقدرة على التملك وعلى إثارة الإعجاب والولاء..». غير أن هذا الميراث العريق لم يمنعه من أن يرى الواقع المتخلف لبلاده ومايجب عمله إزاءه، «ومع ذلك لم أجهل أنى قادم من بلد متخلف سبقه الزمن شوطا طويلا فكان من الواجب أن أجرى لألحقه حتى إذا ساويته أستطيع أن أنفصل وأشق طريقى مستقلا عنه وإذا أخذت عنه فسأعلم أنى سأعطيه المقابل...»(٥).

وهكذا لم يكن صمود يحيى حقى أمام تأثير الحضارة الغربية ووقعها عليه يعنى عدم تأثره بهذه الحضارة ومقوماتها واحترامه لما حققته من مراحل التقدم فى المجالات الثقافية والفنية والعلمية وفى نظم المجتمع والحكم، كما لم يكن يعنى عدم وعيه بعوامل ومظاهر التخلف بل والهوة الحضارية التى تفصل بين واقع بلاده وبين مستويات التقدم فى الغرب، وربما كان هذا الإدراك المتعدد الأبعاد لتراث وحضارة بلاده القديمة من ناحية، وواقعها المتخلف من ناحية أخرى، وكذلك بانجازات الحضارة الغربية وواقعها المتقدم، مثل هذا الوعى هو الذى شكل الصيغة المتوازنة التى حاول بها أن يجمع بين الاحتفاظ بالقيم الروحية والدينية والخصائص الذاتية لمجتمعه، وبين عناصر التقدم فى الحضارة الغربية فى روايته الشهيرة التى ارتبطت باسمه وبفكره وهى «قنديل أم هاشم»، فالشاب المصرى إسماعيل الذى نشأ فى بيئة شعبية مصرية وعايش تقاليدها وقيمها يعود بعد أن تلقى العلم فى انجلترا لكى يرفض بيئته ويتمرد عليها بل ويحطم مايعتبره رموز تخلفها وجهالتها والأساليب التى تعالج بها حياتها، ويحاول أن

يجعلها تأخذ بما تعلمه من أساليب العلم ومناهجه، غير أنه لصدمته يكتشف فشل هذه الأساليب وحدها، وأنه لكى ينجح لابد أن يوازن بينها وبين قيم مجتمعه ومعتقداته والبعد الروحى فيه وأن لايتصادم معها أو ينكرها، غير أن بطل يحيى حقى، وفيما يعبر الأستاذ محمود أمين العالم(٦)، إذ يقبل هذا التوازن بين العلم والإيمان لايعنى أنه سلم بالأساليب والأدوات التى ترقى إلى مرتبة الخرافة.

غير أن أهم ما لاحظه النقاد على «قنديل أم هاشم» أنها كتبت عام ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠، وهو العام الذى عاد فيه يحيى حقى من عمله الدبلوماسى فى روما بعد أن كان قد قضى فيها خمس سنوات، ومعنى هذا أن عناصر القصة وصراعاتها قد جرت فى ذهن يحيى حقى وهو يعيش الحضارة الغربية بكل مقوماتها من علم وتقدم مقابل ماكان يختزنه عن تجربته وبيئته المصرية وفى أعماق أحيائها الشعبية وبكل ما كانت عليه من أنماط وعلاقات وقيم تتعارض مع كل ما رآه واختبره فى الغرب، ولذلك لم يكن غريبا أن تكون «قنديل أم هاشم» تعبيرا عن صدمة العودة من الغرب،

وعن الصراع الذى احتدم فى نفسه، ومحاولته إيجاد مخرج من هذا الصراع يعيد إليه توازنه المختل(٧)، فكما لاحظنا فإن بطل القصة الشاب اسماعيل قد نشأ فى حى السيدة زينب وميدانها وبيئته الدينية وحيث نداءات الباعة والشحاذين، وحيث تتجسد علاقاته الاجتماعية الاندماج والوحدة مع الجماعة، ومن هذه البيئة ينتقل الشاب اسماعيل إلى انجلترا لدراسة طب العيون وهى السنوات التى ستقلب حياته رأسا على عقب وحيث «أخرجته من الوهم والخمول إلى النشاط والوثوق» وحيث كان من قبل « يبحث دائما عن خارج نفسه عن شىء يتمسك به ويستند إليه: دينه، وعبادته وتربيته » ، وبقدر ما كان يؤمن بالدين أصبح يؤمن بالعلم، ويعود إسماعيل إلى وطنه محملا بالحنين إليه، ولكنه أيضا محمل بعقل تعس ومقارن، ومعقد، وهذا العقل هو الذى يجعله يصدم عندما يواجه كيف تعالج أمه فاطمة النبوية المريضة بواسطة زيت كاو من قنديل أم هاشم، وهو الموقف الذى سيتصادم فيه علم الغرب وتقدمه بالخرافة والجهل، الأمر الذى سيدفع بإسماعيل أن يحطم رمز هذه الخرافة ممثلا فى القنديل، كما

سيقابل هذا الموقف في البداية بالاعتزال والشعور أنه غريب بين أهله يعاني بينهم الوحشة والغربة بل ويزوده تفكيره الهجرة والعودة إلى أوربا، «فما فائدة الجهاد في بلد كمصر ومع شعب كالمصريين عاشوا في الذل قرونا طويلة فتذوقوه واستعذبوه». على أن هذا التحدي والترفع على الواقع لايجدي ختى حين صمم على أن يواجهه بتطبيق ماتعلمه في الغرب من أساليب وعلم في علاج مريضته وهي الأساليب التي نجحت من قبل في علاج مئات الحالات المماثلة، وهي التجربة التي ستفتح عيني اسماعيل على حقائق جديدة.. إن مافشل فيه لم يكن قصورا في علمه وانما في تجاهله لظروف بيئته ومعتقداتها التي تحكمها، وهي الخبرة التي ستقوده إلى العودة الى التفتح على هويته الأصيلة وعدم التنكر لها وهي العودة التي ستجعله يرى معاني لم يكن ليراها من قبل وهي معان في الإيمان والامتثال، الأمر الذي سيهديه إلى معنى أوسع وهو أن «لاعلم بلا إيمان»، فحين فشل علمه وأساليبه في علاج فاطمة فلم يكن ذلك إلا لأنها لم تكن تؤمن به، أما حين عاد إليه اطمئنانه وتقبله، واستعاد بذلك ثقتها، أثمرت

أساليبه العلمية ونجحت «وعاد من جديد إلى عمله وطبه يسنده الإيمان»(٨).

وهكذا أراد يحيى حقى «بقنديل أم هاشم» أن تكون تجسيدا للعلاقة بين روح الشرق والغرب، وحوارا بين العلم والدين ومن الحديث والموروث، ولكن هل نستطيع أن نقول إن «روح الشرق» قد خرجت منتصرة من هذا الصراع حيث عاد البطل إلى الإيمان وقيمه، وأن الغرب قد انهزم أو تراجع؟، الواقع أن النهاية التى انتهت بها القصة توحى بأن علاج فاطمة وشفاءها كان نتيجة تكامل وتلاقى علم الغرب وأدواته مع إيمان الشرق وموروثاته، وهو ما نتصور أن يحيى حقى أراد أن ينتهى إليه من امكان التلاقى بين الشرق والغرب حين لاينكر أحدهما الآخر أو يرفضه أو يستعلى عليه.

●●●

وإذا كان يحيى حقى قد سجل فى «قنديل أم هاشم»، ومع بداية الأربعينيات وعقب عودته مباشرة من عمله الدبلوماسى فى الغرب، تصوره للعلاقة بين الشرق والغرب، وكيف انعكست الحضارة الغربية بمظاهرها المادية والفكرية فى عقل

وقلب الشاب الشرقى، فإن يحيى حقى يعود، فى منتصف الستينيات، إلى اختبار هذه العلاقة ومواجهة الأسئلة التى ستثيرها فيه وذلك حين زار الغرب ـ فرنسا ـ وطاف فى مدنها وقراها، وراقب «عامة الناس» وهم يسلكون ويعملون ويفكرون، ويتابعهم فى أماكنهم العامة، فى محطة المترو، والأوتوبيس، وبكاكين بيع بذور نباتات الحدائق، والمتاحف، وخلال هذه المراقبة كان يفكر ويتدبر ويقارن ويتحسر» بين ما يلاحظه وبين مايجرى فى بلاده، وكان هذا عام ١٩٦٨(٩)، غير أن أهم ما أحدثته هذه الزيارة الجديدة عنده هو الأسئلة التى أثارتها فيه حول جوانب الحضارة الغربية، وتناقضاتها، وأهم من ذلك السؤال المحورى عن سبب تفوق الجنس الأبيض اليوم على بقية الأجناس، فرغم ما كان يتحدث عنه من يقابلهم من الفرنسيين عن الجنة الأرضية التى يعيشون فيها، وعن الرخاء والوفرة التى ينعمون بها، إلا أنهم أيضا يتحدثون عن الخوف الذى يعيشون فيه، وعن السقوط المحتمل والمرتقب، وعند هذه المفارقة يعبر يحى حقى عما أحس به «من رجفة فى قلبى وزلزلة فى عقلى لاقتران الوفرة بالخوف»(١٠) ولذلك راح

يبحث عن أسباب هذا الخوف ويذهب من الأسباب السطحية الظاهرة ليصل إلى السبب الأعمق الذى وجده فى «فقد الإيمان، والكف عن التطلع، إلى رضاء الرب للانصراف إلى إرضاء مطالب هذه الدنيا، إنه غلبة المادة على الروح، ولاعجب إذن من الشعور بالخوف إذا فقد الإنسان روحه»(١١)، أما الأسئلة الكبيرة حول الجنس الأبيض: أى شىء هى حضارته؟ على أى شىء أسسها وأعلى من بنائها، ما سر تفوقه علينا؟ أين يكمن فيه الفضل وأين يكمن فينا العيب؟ هل نستطيع أن نلحقه.. ثم نماشيه.. وكيف؟(١٢)، فقد حاول يحيى حقى أن يتلمس الإجابة عليها ليس فقط فيما عرف وارتبط بالحضارة الغربية ومقوماتها من علماء وأساتذة جامعات ومعامل ومصانع ومتاحف ومكتبات... إلخ، إنما كذلك فى عامة الناس وصغارهم، فى موظفة مكتب الطيران، فى عاهل حديقة النباتات، فى بائعة الزهور العجوز، فى النظافة فى البيت ودور العمل والطريق.. وحين يقارن بين الحالين «عندهم وعندنا»، يتفطر من الحزن ويتذكر قولة الإمام محمد عبده: أن أهل أوربا هم مسلمو هذا العصر.. أما نحن فكفرته(١٣)،

ويعترف يحيى حقى أنه منذ أن خالط الجنس الأبيض فى أوربا، وفى محاولة للإجابة عن السؤال الذى يؤرقه عن سر حضارته وسبب تفوقه علينا، كان يتنازعه تياران عنيفان يتمزق بينهما: يحاول أحدهما أن يجرفه فلا يرى لهذا الجنس إلا وجها فاحم السواد يدفعه إلي رفضه كل الرفض، أو يجرفه التيار الآخر فلا يشاهد إلا وجها ناصع البياض «فأحمده وأقول له: لا حياة من بعد ولا شرف إلا أن أحيل وجهى نسخة من وجهك»(١٤)، كان التيار الأول يؤكد له ببراهين كبيرة أن هذا الجنس الأبيض فاق بقية الأجناس فى شهوته للفتك ببقية الأجناس وإبادتها، ما فعله فى الهنود الحمر، فى تجارته في الرقيق من افريقيا، حرب عام ١٩٢٤ جنون هتلر والحرب العالمية الثانية وما سببته من دمار وضحايا بالملايين، القنبلة الذرية وما تحمله من دمار، كذلك ذكره هذا التيار بتفوق الجنس الأبيض فى السلب والنهب، سلبه لثروات الشعوب النامية ومواردها والعمل على إبقائها متخلفة، وبيعه منتجاته الصناعية بأفحش الأسعار.

أما التيار الثانى الذى أراد له أن يستسلم للجنس الأبيض وأن يتحول إلي صورة منسوخة منه، فقد استعان يحيى حقى

على مواجهته بما استعان به وهو يواجه الحضارة الغربية ووقعها عليه حين واجهها أول مرة وواجه مظاهر تفوقها، فقد تذكر أنه في جعبته كنز ثمين من حضارة كانت لاتقل عن حضارة أوربا، ومن ثقافة ، إن اختلفت عن ثقافتها ، فهى لا تقل عنها شمولا ولا قدرة على إثارة الإعجاب والولاء(١٥)، وهو يتذكر من جديد أن الحضارة الغربية قد استمدت أصولها من التراث اليوناني وهو الاقتباس الذى لم يتم لهم إلا بفضل العرب وبصورة لاتقول معها أنه لولا العرب لما قامت حضارتهم الحديثة بل يقول لولا العرب لتأخرت حضارتهم زمنا طويلا(١٦).

وهكذا حاول يحيى حقى مواجهة هذه الأسئلة التى ألحت عليه حول تفوق أوربا بالاعتدال ووضوح الرؤية وهو المنهج الذى لايجعله ينسحق أمام فضائلها وفي نفس الوقت لايستعلى عليها أو يرفضها بسبب ما يكمن فيها من نقائص.

●●●

عندما سئل يحيى حقى عن أكثر ما كان يحن إليه خلال إقامته فى أوربا كان يجيب: «كنت أحن للأحياء القديمة التى

أسمع فيها كلمات «يادلعدى»، أحن لهذه الجموع الغفيرة من المساكين والغلابة، الذين يعيشون برزق يومهم» (١٧) غير أن هذا لم يكن مجرد ارتباط عابر فى هذا الوقت بل كان مستمرا «كنت أريد أن تستمر صلتى بهم دائما، فبعد أن عدت من أوربا شعرت بجميع الأحاسيس التى عبرت عنها فى، «قنديل أم هاشم»، أن بطلها شخص يريد أن يهز هذا الشعب هزا عميقا ويقول له: اصح، تحرك، فقد تحرك الجماد....»(١٨). ويعطى لهذا معنى أوسع وتصورا أشمل حين يقول: كل ما كان يهمنى فيها أن أصور الصدام بين الشرق والغرب، بين المادة والروح، بين الثورة على خمول الشعب والرغبة المتأججة فى تحريكه»(١٩).

وثمة جانب أو مفارقة أخرى يثيرها ارتباط يحيى حقى الحقيقى بالأحياء والبيئات الشعبية المصرية وباللغة العامية وحرصه على استخدامها فى كتاباته رغم حرصه العميق على الفصحى، وكذلك إحساسه العميق بمصريته لدرجة قوله «أنا كالزلطة إن كسرتنى لوجدت داخلى يصرخ: أنا مصرى....»، المفارقة التى يثيرها هذا الجانب إذا ما قارناه بأصول يحيى

حقى التركية وهى المفارقة التى يحار يحيى حقى نفسه في تفسيرها وإن كان لها شبه لدى عدد من الكتاب المصريين مثل قاسم أمين، والبارودى وشوقى، وتوفيق الحكيم، ويفصل يحيى حقى فى توقفه عند هذه الظاهرة فى حديثه عن محمد تيمور وأدبه: « ..... انك لتحس أن نزعة تيمور فى الأدب مبعثها حب صادق لمصر وأهلها، وليس من الغريب أن الذى يضمر هذا الحب كله ويحمل لواء المناداة بالأدب المصرى الصميم لاتجرى فى عروقه دماء مصرية بل دماء خليط من التركية والكردية والإغريقية، فهذه ظاهرة طبيعية مألوفة عند الغير كما عندنا فى أن العرق الحديث أشد العروق، اهتزازا بحب الوطن الجديد وانتباها لفضائله وجماله»(٢٠).

الهوامش

(١) يحيى جقى. «كناسة الدكان.. سيرة ذاتية». كتاب الهلال يناير ١٩٩٢. ص ٢٦.

(٢) «كناسة الدكان» ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) يحيى حقى «خليها على الله». كتاب الهلال. يناير ١٩٩١ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٤) «كناسة الدكان» ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٥) «كناسة الدكان» ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٦) محمود أمين العالم، «ثلاثون عاما من النقد التطبيقى». دار المستقبل العربى.

(٧) ناجى نجيب. «يحيى حقى وجيل الحنين الحضارى» الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٨ . ص ١٥٢.

(٨) المرجع السابق ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٩) سجل يحيى حقى هذه التجربة الجديدة تفصيلا فى كتاب «حقيبة فى يد مسافر». الهيئة العامة للكتاب . ١٩٨٥.

(١٠) «حقيبة فى يد مسافر» ص ٧٦.

(١١) «حقيبة فى يد مسافر» ص ٧٩.

(١٢) «حقيبة فى يد مسافر» ص ٨٨.

(١٣) «حقيبة فى يد مسافر» ص ٩٢.

(١٤) «حقيبة فى يد مسافر» ص ٩٣.

(١٥) يحيى حقى «كناسة الدكان» مرجع سابق. ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(١٦) يحيى حقى «حقيبة فى يد مسافر». ص ١٠٣.

(١٧) فؤاد دوارة «عشرة أدباء يتحدثون» الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٠ ـ ص ١٤٣.

(١٨) المرجع السابق. ١٤٤.

(١٩) المرجع السابق.

(٢٠) سمير فريد «يحيى حقى. عازف الكلمات» الدار المصرية اللبنانية ص ٢٩.

حسين فوزى

يستطيع الباحث فى حياة وفكر حسين فوزى (١٩٠٠ - ١٩٧٢) أن يسجل بدايات ومكونات حياته الفكرية واقتناعاته الثقافية عن الحضارة والثقافة والفن والعلم والتى ستظل تلازمه طوال حياته ويدافع عنها بإيمان وحرارة، يستطيع أن يسجل هذه البدايات فى هذا اليوم من نوفمبر عام ١٩٢٥ حين ركب حسين فوزى الباخرة «الجنرال متزنجيه» من ميناء الاسكندرية متوجها إلى «مدرسة الحضارة العظمى فى الغرب» باحثا ومأخوذا « لا يمسكه وقذاه، ولابريق أصدافه بل بدرره ولآلئه» (١)، وهو يرد الفضل فى هذا التوجه وهذا الاكتشاف إلى والديه، وأساتذته، وأصدقائه بل إلى حكومة بلده، فقد تربى فى البيت والمدرسة(*) على حب الوطن، ورأى أساتذته يدافعون عن العلم ويدفعونه ويدفعون جيله إلى تفضيله وكانوا جميعا، والداه وأساتذته وأصدقاؤه، لايعرفون إلا مصدرا واحدا للعلم هو أوربا وحضارة أوربا، لذلك أحب

أوربا وحضارتها، أما حكومة بلاده فقد كانت تعنى كل العناية بأوربا وتتخير من تتوسم فيهم اليقظة والإخلاص لتوفدهم إلى أوربا لتلقى العلم، وقد كان حسين فوزى واحدا من هؤلاء(٢).

وعلى مدى السنوات الخمس التى قضاها فى أوربا دعمت قناعاته التى بدأ بها وهى «أن خلاص مصر ورقى مصر ومستقبل مصر رهن التمكن من مقومات هذه الحضارة»(٣)، وإذا كانت سنوات بعثته وإقامته فى الغرب قد أكدت ايمانه الذى «لاتزعزعه الزعازع» بهذه الحضارة حيث أتاحت له أن يعرفها فى مقوماتها الحقة من فكر وعلم وأدب وفن وعرف كيف تعمل هذه المقومات عملها فى تقدم الأمم»(٤)، فقد جاءت النكبة التى أصابت أوربا خلال الحرب العالمية الثانية لكى تزيد ايمانه بحيوية هذه الحضارة والأصول والمصادر الحية التى تعتمد عليها، وهى الحيوية التى مكنتها من أن تنهض من كبوتها، وتجدد دماءها وتستخدم فى هذا الدواء الشافى وهو مقومات حضارتها: الفكر والعلم والأدب والفن(٥)، ذلك أنه قد أتيح لحسين فوزى عقب اقامته الأولى فيها للتحصيل والدراسة أن يعود للغرب عقب الحرب الثانية

مباشرة لكى يرى مراكزها الرئيسية فى لندن وباريس وبرلين وهى تنهض من الحرب، وفى لندن، أولندره، التى حل فيها فى صيف عام ١٩٤٦ تملكه شعور الإعجاب المتناهى بعاصمة الدولة التى «أنقذت العالم من أعظم الشرور التى حاقت به فى تاريخه الطويل»، وهو فى هذا يتعدى الشعور الوطنى الى الشعور الإنسانى إذ سواء عنده «أن يكون دفاع الانجليزى عن بلاده وحضارته وامبراطوريته مادام هذا الدفاع فى ذاته زودا عن الحضارة الإنسانية»(٦) ومن المخابىء رأى الشعب الانجليزى الحريص على تراثه المتذوق للموسيقى يملأ قاعة «رويال البرت هول»، والمعارض والمسارح ودور الكتب والمحاضرات»، وهى المشاهد التى أكدت له سر رقى الشعوب»، فهو ليس بالزبد والمدفع وإنما فكر الفيلسوف، ومعمل العالم، وريشة المصور، وقلم الكاتب والموسيقى»(٧) أما فرنسا أو «أمنا فرنسا» و«مربيتنا فرنسا» والتى لن ينساها «قبل أن أنسى نفسى»(٨) فقد توقع فى زيارته لها بعد الحرب أن يراها غافلة عن نفسها الذليل فى ظل الصليب المعقوف تنسج لنفسها لبوسا من البطولة الزائفة والجعجعة

الفـارغـة، إلا أنه وجـد الفـرنسـيين يواجـهـون الحـقـائق المرة بشـجاعـة ويعترفـون فى أحـاديثـهم وحـياتهم بسنوات الضـعـة والانكسـار الأمـر الذي جعله يقول «لم أر أمـة حية بتاريخـها مثل فرنسـا تصل حـاضرها بمـاضـيـها دائمـا. وصـفـحـاتهـا السود ماثلة لعيونهـا إلى جانب الصفـحـات البيضـاء، ومادامت الأمة حية بتاريخها فلن تموت»(٩)، كذلك توقع أن يرى فرنسا بعد الحرب مـرحـة بتـحـريرها فـحـسب ولكنه وجدها «مطأطئة الرأس واجمة تبحث فى شعاب نفسها عن طريق الخلاص من أسباب نكبتها تسائل التاريخ والاجتماع والاقتصاد والعلم عن منهج جديد فى حـيـاتهـا»، كما توقـع أن يرى فرنسـا مـهـدمـة مقبرة قذرة تقتحمها العين إلا أنه رأى «شعبا جريحا يضـمد جراحـه، أنيـقـا يرتق ثيـابه، نشـيطا فى البنـاء مـتـحـفـزا إلى النهوض من كبوته»(١٠)، ومثلما فعل فى لندن، دخل المعارض والمسارح وارتاد المكتبات العامة وبيوت النشر والمعامل ودور الحكم وطالع الصفحات الأدبية والسياسية وكان الدرس الذى استخلصه فى باريس كذلك «أن الشعوب تعيش بالخبز والزبد وحدهمـا ولاتموت بالحديد والنار فـحسب»، كـمـا اسـتـخلص

المعنى نفسه فيما يتعلق بسر رقى الشعوب، فى فكر الفيلسوف ومعمل العالم، وريشة المصور وقلم الكاتب والموسيقى»(١١)، ومثلما فعل إمام التنوير رفاعة الطهطاوى منذ أكثر من قرن عندما حل فى باريس وراح يتأمل تفاصيل حياتها بناء وبشرا وعلاقات ونظم حكم وطرائق حياة وكيف يسلك أهلها ويتصرفون، ويصورهم فى جدهم ولهوهم، كذلك فعل حسين فوزى خلال سنواته فى باريس دارسا ثم زائرا حيث رأى فى هذه المدينة عالما بأكمله فهى مدينة الحدائق والمتاحف ومدينة الأزياء ومدينة اللهو البرىء والخبيث ومدينة الأكل الطيب والشراب المرىء، وهى كغيرها من المدن مدينة الخير والشر(١٢)، ويسخر حسين فوزى ممن لايرون ولايعرفون من باريس إلا ملاهيها ووجهها العابث وأزياءها، فباريس الحقيقية عنده هى فى أهلها الذين يعرفون كيف يعملون وكيف يستريحون، وفى مكتباتها ومتاحفها وآثارها وهى قبل كل شىء فى دور العلم والسوربون والكوليدج دى فرانس، ومعهد باستير ومتحف التاريخ الطبيعى، وهذه هى «حصون العلم وصوامعه» التى لايصل إلى من يعيش فيها

أصوات الملاهى»، وتذكره صوامع العلم وحصونه بأكاديمية أفلاطون فى أثينا وبركليس، ويربطها بالديمقراطية الفرنسية، فى تقديرها لرجل العلم ورجل التعليم، ويلخص حسين فوزى كلمة باريس عنده، وعند كل رجل علم وفن وأدب أو فلسفة، بأنها باريس العلماء والفنانين والفلاسفة والمفكرين(١٣).

غير أن رؤية حسين فوزى لباريس على هذا النحو لاتجعله يميزها عن سائر البلدان، فهو يدرك أن لكل بلد متحضر ميراثه ومتاحفه ومكتباته وما تنطق به أبنيته من تاريخ وآثار من جمال، وهذه الرؤية هى التى جعلته يدرك مكانة عاصمة بلاده ـ مصر المحروسة ـ التى «يحق لها أن تتيه بما احتوته مبانيها من آثار الحضارات القديمة والحديثة»، ورغم تراثها التالد من آثارها المصرية والفرعونية والقبطية والإسلامية، إلا أنه لم يثن عزمها عن ملاحقة الحضارة العصرية بجامعها وأكاديميتها وقاعات المحاضرات والمسارح والمدارس والمكتبات، وهو ما يجعلها مهيأة لأن تصبح يوما «عاصمة من العواصم الكبرى في العالم»(١٤).

ولاتكتمل رؤيتنا لارتباط حسين فوزى بالحضارة والثقافة الغربية ومقوماتها، إلا بالتعرف على جانب مهم من تكوينه واهتماماته الثقافية والفنية وهو الموسيقى والواقع أن الاهتمام الموسيقى عند حسين فوزى قد نشأ مع الاهتمام المبكر بممارسة الموسيقى الأمر الذي أثار سخرية معارفه وأصدقائه، وقد كان طبيعيا أن يزداد ويتعمق ارتباطه بالموسيقى أو ما يسميها «بموسيقى الحضارة» أو «الموسيقى العظمى»، مع عمق ارتباطه بالحضارة والثقافة الغربية، فعلى الرغم من معرفته واهتمامه المبكر بالموسيقى والموسيقيين المصريين من أمثال سلامة حجازى وكامل الخلعى وداوود حسنى وسيد درويش ومعرفته لهم معرفة شخصية ورؤيته لهم «كقوى دفينة لو أتيح لها الأرض الصالحة لكانوا فخرا للإنسانية جمعاء»، إلا أن فهمه واستيعابه للموسيقى بعد رحلته للغرب ذهب أبعد من الحدود التى وقفت عندها الموسيقى الشرقية أو ما يسميها «موسيقى الطرب»، وجعلته ينجذب إلى الموسيقى الأوربية كما تطورت منذ القرن الثانى عشر الميلادى وعند أعلامها من أمثال باخ وهندل وهايدن

وموزارت وبيتهوفن إلى شوبرت وشومان وبرامز وفاجنر وبرليوز. ولايتناول حسين فوزى الموسيقى منعزلة عن الفنون الأخرى من أدب وتصوير وعمارة ولا عن فهمه للفن كجزء لا ينفصل عن كيان الأمة والعقل والشعور.

وقد ظل حسين فوزى على اقتناع بأنه قد آن للسامع المصرى المثقف أن ينصرف عن فكرة الاستماع للطرب وحده إذا طمع فى تذوق الأعمال الموسيقية الكبرى التى لم تعد وقفا على شعب متحضر دون الآخر، ولكن كان يدرك أنه لاستيعاب هذه الموسيقى لابد أن يتهيأ له الاستعداد النفسى والثقافى الكامل لسماع سيمفونية لموزارت أو قداس لباخ(١٥).

لذلك لم يكن غريبا أن يكرس حسين فوزى جانبا كبيرا من وقته لتقديم الأعمال الموسيقية الكبرى وأعلامها للمستمع المصرى من خلال البرنامج الثانى في الفترة من ١٩٥٧ من بدايته حتى عام ١٩٦٦ ثلاثمائة حديث عن أعمال تسعين من أعلام الموسيقى وعن كافة سيمفونيات بيتهوفن وشومان وبرامز وأهم سيمفونيات هايدن وموزارت وشوبرت ومندلسون وكو نشرتات موزار وبيتهوفن وشومان وبرامز وجميع رباعيات

بيتهوفن ومعظم رباعيات هايدن وموزار، وكان يفعل هذا باعتباره واجبا قوميا وهو تقريب موسيقى الحضارة إلى بنى قومه، وقد تصور أنه إذا استطاع أن ينفذ إلى وجدان فئة قليلة من المثقفين فسيكبرون على مدى السنين حتى يجيء اليوم الذى يدرك فيه الجمهور الواعى الذكى الفارق بين موسيقى الطرب وموسيقى الحضارة»، وحينما يتمكن الجيل الطالع من الموسيقيين المصريين أن يضع اسم مصر فى قائمة الأمم التى ترعى الموسيقى الراقية فى الشرق والغرب(١٦)، وكان يقوى هذا الاعتقاد فيه ماعبر عنه لفؤاد دوارة من أنه لايشك فى أن لدينا تراثا موسيقيا قيما وأن دراسة هذا التراث هى أهم ما يحض عليه، ومثل هذه الدراسة لابد أن تنتهى إلى أن هذه الموسيقى القديمة لاتزال حية فى الشعب، ولذلك فإن من المهم تسجيلها والاحتفاظ بها لكى تصبح بعد ذلك مصدر وحى ومادة أولية للموسيقى المتطورة التى تؤلف فى عصرنا على القواعد والصيغ والأشكال المتطورة»(١٧).

ومع افتتان حسين فوزى بالغرب وحضارته المعاصرة ومقوماتها ومظاهرها كما شاهدها وعاشها فى عواصمه الرئيسية، فإن من الطبيعي أن يبحث عن مصادر هذه الحضارة وأصولها التى تطورت عليها منذ القرن الرابع عشر وازدهارها فى القرنين ١٥ ، ١٦ وفيما عرف بعصر النهضة أو الرينيسانس، وفى تتبعه لهذا العصر يحرص حسين فوزى أن يضعه فى سياق اهتماماته التاريخية واهتمامه بالحضارات المختلفة حيث يتوقف فيها عند مايسميه «حقبات اليقظة» التى تدفع الإنسان في مراقى الحضارة دفعا بالفكر والإحساس، وقد يحققها بالحرب أو بالسلام، بالعنف أو الخير.. ولهذا كان مايعنيه هو «يقظة الشعوب» أيا كان مصدرها وروافدها وأسبابها يستوى فى هذا مانقلته بالحروب الصليبية من الحضارة الإسلامية إلى الغرب، وما استفاده الشرق الأوسط منها، واكتسبه الغرب من الروم ومن الغرب ومن الهند، وما نقلته الفتوح الإسلامية إلى صقلية وشبه جزيرة ايبيريا، إلى أوربا أو ما خرج من شرور الغزو الفرنسي بقيادة نابليون.

في هذا السياق يتوقف حسين فوزى لكى يتحدث عن حضارة الرينيسانس أو مايوصف بعصر النهضة أو عصر الإحياء وهى الحضارة التى نشأت فى الدويلات الإيطالية فكانت نتاجا عجيبا من مسيحية العصر الوسيط ومن العودة إلى حضارة الإغريق وإحياء حضارة الرومان ومما استألفته من الحضارة الإسلامية»، وفى تحليله لحضارة الرينيسانس ومقوماتها وأفكارها يركز على الفرد ونموه لأن عنوان هذه الحضارة كان «هو الإنسان متفتح العقل والشخصية»، الذي يطرق مجالات المعرفة وما أنجزه فى الفكر والفن والعلم والأدب، ولأنه يدرس هذه الحضارة فى اتصالها بالحضارات الأخرى، فإن حضارة الرينيسانس تذكره بالحضارة العربية وهى فى أوجها، ويتجه فكره إلى شخصياتها وأعلامها مثل ابن رشد وابن سينا وابن الهيثم وابن خلدون، وكانت شخصيات موسوعية رغم تخصص الشخصية فى باب من أبواب المعرفة، إلا أن اتساع ذهنها وامتداد بصرها وصلها بشتى فنون المعرفة وآدابها، لذلك وجد حسين فوزى فى عصر الإحياء فى أوروبا ظاهرة حضارية تشبه ماحدث فى عصر

ازدهار الحضارة العربية سواء في عهد المأمون أو بعده في حضارة الأندلس، وعلى هذا، فإذا كان عصر الرينيسانس يعني «الميلاد من جديد»، وما يمثله من انفتاح الإنسان على نفسه لتحليل ظواهرها وباطنها، وتشوقه إلى استطلاع الكون واكتشافه، إذا كان هذا هو جوهر عصر الإحياء، فإنه لايقتصر على حضارة واحدة أو عصر واحد وإنما يشمل كل حضارة ازدهرت وتيقظ فيها الروح والعقل»(١٨).

غير أنه رغم حديثه عن حضارة الرينيسانس وقيمها ومبادئها، فإنه ينبه في تحليله لها أنها لم تكن «جنة أرضية»، فهي لم تكن كذلك، حيث تميز الرينيسانس بمصاحبة الشر والخير، وجمع بين صدق الإيمان والعقيدة في صورة الراهب «سافونا رولا»، وجرائم أسرة بورجيا السفاحة، فالرينيسانس كان بحرا من المتناقضات: من البساطة والتعقيد، ومن الطهارة وحب الجمال إلى الشهية المنحرفة»(١٩).

ولكن ما الذي حققه عصنر الرينيسانس وما الذي يمثله في تقدير حسين فوزي؟، يلخص هذا في اكتشاف العالم شرقا وغربا، وتحرير الفكر وإصلاح العقيدة، وهو العصر الذي

شـجع على اسـتـخـلاص بعض اللغـات الأوروبيـة من ربقـة اللاتينيـة، واسبتطاع الرينسـانس التـقـدير بما نسـميـه اليوم التكنولوجيا حيث وهب الإنسان الغربى القدرة على الانفتاح والاكـتـشـاف، وأن يسـتـخـرج من الحديد الزهر والصلب، وأن يخترع الأسلحة النارية ويضبط الوقت بمحركات دقيقة ونسخ الكتب بالمطابع، وهو العـصـر الذى أخـرج أهل العـصـور الوسطى من الظلام إلى النور وخلص الفـرد من ضـغـوط الجماعة وتفضيله تفتح الدين على الدنيا وما بها من جمال، غير أن هذا التفتح لايعنى اتهام عصر النهضة باللادينية فما حدث أن المسيحية قد أحست بالحاجة إلى التجديد والتفتح على الحقائق اليومية فى يسر لا عسر لكى يشعر الناس بحق أجسادهم والإعجاب بالجمال الحسى فى شكل وصورة. ولكن مايميز عصر الإحياء بحق هو تضاؤل نفوذ رجال الكنيسة الذين لم يعـودوا يرهبـون رعـاياهم بأن إرادة المرء وذكـاءه يؤديان به حـتـمـا إلى الخطيئـة وهو مـا أتاح ظهـور قدرات الإنسـان وإمكاناته، وانطلقت مواهب الرجال والنساء حرة فى كل مجال وأصبح الفرد يشعر بقوة وبأنه صانع قدره حر فى

عقله وروحه لاتحكمه إلا الفضيلة «ايفرتو»، وهى العبارة التى كانت تعني في هذا العصر الرجولة الحقة، فمن يملك الفضيلة يعرف بما يصبنعه من داخله فى الفن والأدب، والسياسة وحسن استخدام مايتاح له من فرص(٢٠).

ويتساءل حسين فوزى عن من نهضوا بحركة الإحياء الأوربى، وبنوا دعائمها، فى شتى مجالات الحياة والفكر والفن والثقافة؟ إنهم النخبة، غير أنه يجب التنبه أن مفهوم النخبة لم يكن يعنى الارستقراطية التى تقوم على الأصل والميلاد والبيئة الخاصة، فرجال عصر الإحياء لم يكونوا وفقا لهذه المعايير، وعلى العكس، فإن هذا العصر كان عصر «الجنتلمان» الذى يقوم تميزه ووجوده على أساس من المواجهة الواسعة لشتى الأمور، وفى هذا الجو أصبح العلمانيون ليسوا أقل منزلة من رجال الدين ولا من الفرسان كما كان الحال فى العصور الوسطى.(٢١)

ومثلما فعلت رحلة سلامة موسى من لندن حين قضى عشرين يوما فى طنجة عاد بعدها أكثر اعتقادا وإيمانا بالغرب وحضارته وأكثر ابتعادا عن الشرق وطراز ثقافته،

كذلك فعلت رحلة حسين فوزى إلى الهند عام ١٩٣٨ حيث سجل بوضوح فى صدر كتابه الذى وصف فيه هذه الرحلة «درجت على حب الغرب والإعجاب بحضارة الغرب، وقضيت أهم أدوار التكوين من عمرى فى أوربا فتمكنت أواصر حبى، وتقوت دعائم اعجابى، فلما ذهبت إلى الشرق وعدت إلى بلادى وقد استحال الحب والإعجاب إلى إيمان بكل ماهو غربى»(٢٢)، غير أن هذه الخبرة إزاء المشرق لم تحجب اعجابه بغاندى وأمثاله من القادة الروحيين وبكل فكرة تطهر البشرية من الحمأة، ومع هذا فهو يفضل «وبلا تردد» حضارة كالحضارة اليونانية أو ربيبتها حضارة أوربا بعد تخلصها من نير القرون الوسطى، لماذا؟ لأنها عند حسين فوزى حضارة وسط بين الروحية والمادية ولأنها حضارة تنادى بإطلاق العقل البشرى من عقاله لتفكير غير مقيد فتشجع بفلسفة ودراسة الطبيعة فى كل أطوارها وأوضاعها ولأنها «حضارة تقوم على الجمال وعبادة الجمال ولأنها تسعى إلى المساواة الاجتماعية وتهيىء للفرد فى الجماعة سبيل المعرفة لتمكنه من أن يصبح عنصرا حيا فى بناء العالم، يساهم فى

تقدمه وينعم بثمار هذا التقدم»، كذلك فإن إعجابه بالحضارة الأوربية لايعنى أنها بلغت المثل العليا ومع ذلك فإن إعجابه يتركز على ظاهرة واحدة فى هذه الحضارة: التفكير الحر فهو «الصمام الدائم» الذى تملك به الحضارة إصلاح ذاتها بذاتها(٢٣).

●●●

وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية وعبر قرنين من تاريخها قد صنعت حضارتها وخصائصها المتميزة والتى يمكن أن تجعلها فى ذاتها حضارة متميزة، فإنها وفي نهاية الأمر، وبحكم الروافد البشرية والانتماءات الثقافية والدينية التى تكونت منها، تعتبر امتدادا للخصائص وللمقومات الحضارية الأوربية وبشكل أصبح من المتعارف عليه أن الولايات المتحدة هى جزء من «الحضارة الغربية» المعاصرة، بهذا المعنى يمكن أن نفهم ترحيب حسين فوزى حين دعى عام ١٩٧٤ لزيارة الولايات المتحدة والتى لابد قد ارتبطت عنده بأكثر ما يجذبه ويحترمه فى الحضارة الغربية الأم، دور الأوبرا، المكتبات المتاحف وحرية الفكر والعقيدة ومراكز العلم والبحث.

ويسجل حسين فوزى الإطار العام لما تركته فيه رحلته الأمريكية عن الولايات المتحدة وحضارتها باعتبارها «مشكلا إنسانيا واجتماعيا»، وهو فى تسجيله لرحلته يحاول معالجة وتفسير هذا المشكل، وبداءة يقرر حسين فوزى أننا من غير شك حيال شعب عظيم حقا، منفسح الرؤية، هائل فى انجازاته المادية والأدبية والفنية والفكرية، ويؤيد أحكامه تلك بما قابله فى جولاته الثقافية والعلمية والفنية بما تصدره أمريكا من كتب وموسوعات علمية ومسجلات أوركستراتها السيمفونية وما شاهده فى أوبرا المتروبوليتان، وقاعة كارنجى، وكذلك على المستوى الإنسانى وانطباعاته من خلال ما لاقاه وعرفه من زملاء العلم والاجتماع، وصفاتهم الاجتماعية التى تمتاز بالود والصراحة مع بعض الاجتراء والاعتزاز بالنفس وما طبقته المغامرات فى اتجاه الغرب الأمريكى من عنف وسرعة المبادرة والأثرة وحب التفوق على الآخرين(٢٤).

ويؤصل حسين فوزى للخصائص التى اكتسبها الشعب الأمريكى من خلال تجربته التاريخية ونموه الحديث، وتأثير

الفضاء المتوحش بغاباته وصحاريه وجباله وأنهاره، واللقاء القاهر بين خليط الشعوب والأجناس وأثر ذلك فى تعديل الثقافات والمؤسسات الموروثة بحيث جعل تحقيق الاتحاد الأمريكى أعظم التجارب طموحا والتى جمعت بين الخير والشر والعنف والروح العملية والمثالية بين الشعوب المهاجرة، ومثل هذا الخليط هو الذى أنتج الحرية الدينية والسماحة بين عناصره المختلفة والمساواة الاجتماعية والفرص الاقتصادية المتاحة والديمقراطية السياسية(٢٥).

أما ما يتوقف عنده بوضوح بعد أن زار الجامعات ومعاملها ما تحتويه مكتباتها من مجلدات فهو التعليم الذى يعتبره نقطة البداية فى التجربة الأمريكية و«أعجوبة من أعاجيب هذا الشعب الحديث»(٢٦).

غير أنه إلى جانب هذه الانجازات هناك وخاصة نتيجة الاندفاع فى طريق الآلية وتطبيقاتها التكنولوجية، وما نشأ عن ذلك من مشكلات اجتماعية خاصة مجتمع الرفاهية، القائم على تضخم الصناعة والاستهلاك(٢٧).

وفى خلوته مع نفسه خاصة بعد أ ن زار جامعة شيكاغو ليشهد افتتاح معرض توت عنخ آمون، اختلط لديه الشعور بالسعادة بما وصفه «بالحزن الكظيم»، والذى نشأ من مقارنته لما رآه فى تلك البلاد من ثراء ونشاط محموم ونظام وقدرة على استخدام الثروة بعد استجلابها بالجهد والعرق والكفاح من قاع الفقر، بما حدث فى مصر والتى كانت فى طريقها السليم فى الحضارة العالمية.

●●●

فى حواراته مع فؤاد دوارة، وردوده على من انتقدوه بأنه، فضلا عن ارتباطه العميق بالغرب وحضارته، مارا بأصوله البعيدة التى ينتمى بها إلى الشركس والترك، قد أثرت فيه وأقامت مسافة بينه وبين الشخصية المصرية فى أبعادها الكاملة، ينفى حسين فوزى هذا النظر ويؤكد ارتباطه العميق بالبيئة المصرية ووسطه الاجتماعى وأنه رغم حياته الطويلة فى الخارج وتأثره بالوسط الأوربى الحضارى ذى النماذج الحضارية الرفيعة، ورغم زواجه من فرنسية من الطبقة البرجوازية العليا، فإن هذا كله لم يبعده عن وسطه وأصوله

وحرصه على أن يعيش يومين فى الأسبوع مع والدته وإخوته، بيئة قريبة من البيئة التى نشأ بها حيث نشأ على مقربة خطوات من باب سيدنا الحسين الذى تسمى باسمه.. وحيث لايتصور أن من قضى طفولته وشبابه حتى الخامسة والعشرين يمكن أن يتحول عن أصوله(٢٨).

والواقع أننا نستطيع أن نصدق دفاع حسين فوزى عن نفسه، وتأكيده لانتمائه ليس فقط للبيئة التى نشأ فيها، وإنما لانتمائه بالمعنى الواسع لمصر ولشعبها وحبه لها وهو الانتماء والحب الذى جعله يتمنى أن يرى بلاده على نموذج التقدم والعلم والنظام الذى رآه وعايشه فى الغرب، ونستطيع أن نلمس هذا حتى فى أشد لحظات اعجابه وتسجيله لمظاهر التقدم الحضارى الشامل فى الغرب حيث يقذف هذا الاعجاب بتمنيه أن يتحقق هذا التقدم لبلاده وشعبه الذى يحزنه مايعانيه، فهو منذ أن غاب عن بلاده عام ١٩٢٥ ولمدة خمسة أعوام عاش أثناءها مع أهل الغرب «بعقلية أوربية وقلب مصرى»، وخلال هذا ظل على إيمانه بوطنه وشعب بلاده «أو من بوطنى وشعب بلادى، المؤلف من ملايين المحرومين من الصحة والتعليم ومن الرفاهية الجسمانية والعقلية»(٢٩).

ونستطيع أيضا أن نصدق حسين فوزى وعمق انتمائه لمصر وشعبها من اعتزازه الحار بالحضارة المصرية وتراثها والتاريخ المصرى وهو الاعتزاز الذى جعله يخصص عملا فريدا ونعنى به عمله «سندباد مصرى»، والذي يتجلى فيه ارتباطه بتاريخ مصر والحياة المصرية منذ نشأتها وإحساسه بالوحدة الكامنة خلف الحضارات التى تعاقبت عليه وهى الوحدة المتماسكة التى جعلته يشعر بأنه «ابن أعرق الشعوب طرا» وفخره بأنه «واحد من آحاده»(٣٠)، وهو يرى أن معجزة الشعب المصرى ليست فى الحضارة التى وهبها للعالم فحسب وإنما فى أن يظل الشعب حيا متمكن الشخصية لايفنى فى غزاته ومستقليه، وهو شعب زارع صانع حضارة سواء حكمه محب للعلم ذواقة للفن أو مغامر، «شعب يفرض الحضارة على حكامه فرضا»(٣١)، ويؤكد حسين فوزى أن الشعب المصرى بهذه الخصائص وهذا التماسك قد انتصر دائما على ظالميه ولو بعد حين، إذ لم يستطع حكامه أن يدلسوا عليه طويلا، بل هو الذى خدعهم فى نفسه ، وعافى ذلهم وظلمهم، ظل يحتفظ بنفسه مدى ستة آلاف سنة من خلال اعز ما يملك «وهو إنسانيته المتحضرة ، وشخصيته

المتكاملة» (٣٢) وعنده أن مصر لم تفنَ فى غزاتها بل إن غزاتها هم الذين فنوا فيها ، والفناء الذى يقصده هو فناء الشعوب الغازية فى الشعب المصرى وهضم التربة المصرية لكل الأجناس الغريبة (٣٣) . وهو لا يعتبر الحضارة المصرية ادعاء على غرار «تلك حضارتنا تدل علينا» بل إنه يقول بصراحة إن حضارة مصر القديمة ليست باقية فينا حتى اليوم «فهى غير باقية وانتهى الأمر.. » ولكن ما يجب أن يهتم به المصريين هو أن يعيدوا هذه الحضارة إلى الحياة فى نفوسهم بمحاولة فهمها ودراسة حكمتها وعلمها وفنها . جنبا إلى جنب مع دراسة الحضارة الغربية والأوربية فى حكمتها وعلمها وفنها .. وهو يكرر أن دراسة هذه الحضارة ليست من قبيل التفاخر أو الغطرسة أو «نحن أول من .. » وإنما من قبيل ان يظل تاريخ الخمسة آلاف عام حيا فى نفوس المصريين وأن يظلوا على اتصال وجدانى بهذا التاريخ «لأن التاريخ قوة هائلة على التنبيه والإحياء..» (٣٤)

ولايتحرج حسين فوزى من أن مصر قد عانت وذاقت حكم الأجنبى من كل ملل ونحل ، وهى الوحيدة « من بلاد الله التى

كانت لخلق الله جميعا» ، وما يحميه من هذا الحرج هو أن مصر خرجت من هذه المحن محتفظة بشخصيتها وطبائعها، مقبلة دائما على صناعتها الواحدة ، صناعة الحضارة رغم كل شيء وتحت حكم كل انسان وضد كل انسان (٣٥) . وكما سبق ولاحظنا أن حسين فوزى فى معايشته للحضارة الغربية وخاصة مقوماتها الثقافية والفنية واحترامه لرموزها ، كان دائم التفكير والارتباط بأصول حضارته المصرية وتراثها وتمجيده لها ، يبدو هذا بوضوح فيما يسجله عند زياراته المنتظمة لمتحف اللوفر فى باريس، وللأقسام المصرية فى متاحف لندن وبرلين ، أنه كان فى مواقع يبحث عن الروح الأزل مصدر الحضارة المصرية التى عاشت منذ خمسين قرنا ثم ماتت ولكن الروح ظلت باقية تحت الثرى، وكان سؤاله الدائم هو : كيف يصل الماضي والحاضر، بين بناة حضارة من أروع حضارات الأرض ، وبين بنى قومه الذين يترددون بين الشرق والغرب باحثين عن أنفسهم فى كل مكان « إلا حيث هم حقا فى أرضهم الكريمة بيوت آبائهم الأقدمين» (٣٦) وخلال هذه الجولات كان السؤال الذى يلح

عليه باستمرار هو ماذا تبقى فى نفسه من أثر حضارة اجداده؟ وكان هذا السؤال .. يجعله يعود بمخيلته إلى عهد طفولته وأول زيارة للمتحف المصرى حين كان أول شعور له هو شعور الرهبة التى لم يكن مصدرها الخوف من المومياءات وانما كان مصدرها الأسلوب وطريقة التعبير فى المعمار والنحت والرهبة أمام «العيون المزججة على غطاء التوابيت، والعيون المرسومة إلى جانب الكتابات العجيبة» (٣٧) وفي المتحف المصرى كان يحس «أصواتا رهيبة تخرج من أعماق هذه النواويس وصور تلك التماثيل يأمرن بالوقوف أو الركوع أو السجود حيث أتيت» .. مثل هذه الصورة وتمثل الشعب المصرى والحضارة التى صنعته، هى التى جعلته ، وهو فى قلب الحضارة الغربية ، ومظاهرها التى توحى بالانبهار، يفعل ما فعله يحيى حقى وهو يحتمى بهذا الرصيد الحضارى من أن تقتلعه أو تكتسحه أو تزيف من ذاكرته ووعيه أصوله الحضارية والثقافية ، وهى التى جعلت حسين فوزى يستخلص بشكل حاسم «حضارة أجدادى حضارة كاملة ومن أقدم الحضارات عاشت قرونا وتركت آثارها فى باطن الأرض

منذ ألف سنة ، وأنا حريص على أن احتفظ بهذا التراث من زر القميص ورباط الحذاء واصبع القفاز إلى قدرة الفول ومومياء القردة والهررة كمستندات تاريخية ومعاهدات انثولوجية إلى جانب أعمالهم الخالدة فى فن المثال المعمارى والكاتب والرسام» (٣٨) وكأنه يريد أن يطرد أى شعور بالدونية إزاء مظاهر الحضارة الغربية ،فإنه يؤكد مكانة الفنان المصرى الذى «بلغ فى الخلق مبلغا يضعه إلى جانب أعظم الفنانين فى القرن الخامس قبل الميلاد وفى القرن الخامس عشر فى ايطاليا ، وقد تنوع وتنقل بين العمل الرسمى والفن المنزلى. كما مر بعصور الرقة والأناقة حيث تجد فى أعماله ما يقربها إلى القرن الثامن عشر فى فرنسا وما يذكر بالفن الايحائى فى آواخر القرن التاسع عشر » (٣٩)

ومن الأمور اللافتة وذات الدلالة أن يختار حسين فوزى كتابه الذى كرسه لدراسة وتتبع تاريخ مصر والحضارة المصرية لكى يبلور رؤيته لعلاقة مصر بالغرب ويحلل مراحلها وخاصة منذ احتكاكها الأول بهذه الحضارة منذ الحملة

الفرنسية، وهو فى تحليله لهذه الحملة وآثارها على مصر يحرص على أن يميز بين الأشكال السيئة لهذه الحضارة كما شاهدها المصريون من خلال سكون الجنود الفرنسيين وضباطهم وعدم مراعاتهم لحرمة البلد وعدم احترامهم لتقاليده وكيف كان هذا السكون تكذيبا صارخا لادعاد نابليون الاسلام ، غيْر أن هذا الجانب السيىء من الحضارة الفرنسية الغارية لم يخفِ ظواهر أخرى لاحظها المصريون فى حضارة الغرب سواء فى حياتهم ونظمهم وأدواتهم العالمية. أما النقلة الجديدة فى انفتاح مصر على الغرب فقد تحققت على يد محمد على ومن خلال الخطوات العملية التى اتخذها لادخال الحضارة الغربية إلى مصر والتى كان الباعث الأكبر فيها هو بناء وتحديث الجيش المصرى والنهوض بمصر وحيث ادرك ، وكما ألهمه مستشاروه الاجانب ، أن هذا لايتحقق إلا اذا انشأ مدارس الحرب والهندسة والطب والفنون والصناعات ومطابع الكتب ودار الصناعة والترسانة . وأيا كان الجدل الذي دار حول اصلاحات محمد على ، أو ما ادّعته بريطانيا وممثلوها فى مصر من نعمة ما أدخلوه من

عناصر الحضارة الغربية فى الحياة المصرية ، فإن ما يتوقف عنده حسين فوزى ، وسيظل يؤكد عليه، هو أخذ مصر بمظاهر هذه الحضارة دون جوهرها ، وان اصلاحات محمد على ، ومن بعده الامبراطورية البريطانية، لم تكن إلا الجوانب المادية للحضارة حيث لم تتطور مصر عقليا وفكريا وبشكل يتوازى مع «الانقلابات العمرانية» التى حققتها حضارة اوربا بمصر منذ عهد محمد على ، وهو الحال الذى يعتبر انه مازال متغلبا ويسبق بمراحل طويلة الحالة العقلية والشعورية للبلاد» (٤٠) وهنا ينبه حسين فوزى - مختلفا على التيار الذى يطالب بالاختيار والانتقاء من الحضارة الغربية والأخذ بجانب منها وترك جانب أو جوانب أخرى - فالحضارة عنده كل لايتجزأ وبشكل لاتستطيع مصر أن تأخذ جانبها المادى وتتجاهل عناصرها الثقافية والروحية، وهو الاتجاه الذى أدى فى رأيه «إلى اختلاط سبل الاصلاح الروحي» ، وغياب المقومات الحقيقية للنهضة ولذلك يعيب حسين فوزى على الموقف من الحضارة الغربية ، ومن هذا «المرض الانفصامى العجيب» ، والاكتفاء بمظاهرها وتطوراتها الدنيوية فى الملبس

والاثاث والزينة فى حفلات المجتمع والأغانى والافلام الجنسية والادب المكشوف ولكن دون اهتمام مواز فى الاستفادة من فنون الغرب الرفيعة وفكره وفلسفته وحيث يتهم من يدعون لذلك بالاعتداء «على الاصالة والقومية» (٤١) . فى هذا يذكر حسين فوزى بأن حركة الإحياء الأوروبى من القرن ١٥ لم تتحقق بالأخذ بالعناصر المادية الظاهرة للحضارة والوقوف عندها ، ولم تبعث بما يسميه «هذه الفنجرة والفشخرة» ، وانما تحققت بفعل يقظة الفكر والمشاعر والتخلص من قيود الغيبيات والتزمت بالاحتفال بالحضارات الكلاسيكية من عمارة ونحت وحفر وعلم وأدب وفلسفة ، بل وينكر باستعانة رجال هذه النهضة الأوربية بالعلماء العرب وفلاسفتهم الذين استوعبوا الحضارات الكلاسيكية وترجموها ودرسوها وعلقوا عليها «٤٢» بهذا المنهج الذى أخذت به حركة الاحياء الأوربي تحولت شعوبها من الانصياع الأعمى للجالس على كرسى بطرس الرسول إلى شعوب مستقلة فكرا وعقيدة وأتاح هذا الانطلاق مناقشة الظواهر الطبيعية وفحصها وتفسيرها دون الاقتصار أو الاعتماد على ما جاء في كتبهم المقدسة أو كتب

آرسطو وإنما اعتمدوا أساسا على ملاحظاتهم المباشرة وما عقدوه من مقارنة ومقابلة والانتقال من التفاصيل إلى العموميات، وكان هذا هو أسلوبهم للخروج من العصور الوسطى.

ولايرى حسين فوزى أمام مصر فى تجاربها الماضية القريبة أو المستقبلية من وسيلة للخروج من الركود واللحاق بركب الحضارة إلا من خلال طريق واحد «هو طريق التعليم الصادق» وهو يؤكد على الصادق لأن التعليم قد يكون مجرد ظلال وقشور على السطح الفكرى ودغدغة خسيسة للمشاعر «٤٣».

وفى استشرافه لمداخل مصر إلى الحضارة الأوروبية كان عليه أن يسجل بداية تطور الفكر المصرى فى هذا الاتجاه، وأن يرى هذه البداية وظاهرتها الكبرى فى الشيخ رفاعة الطهطاوى وأن يعتبره حقا باعث النهضة المصرية ؛ فقد عاد رفاعة الطهطاوى إلى وطنه عام ١٨٣١ بعد احتكاكه ومراقبته للحضارة الغربية ونظمها زاخر النفس بمعانٍ جديدة متحفزا لإصلاح المجتمع المصرى ولتعليم الشعب وتنبيه اذهانه ، ولكى

يدرس وينشيء المدارس ويصنع روادا للجيل الصاعد ، وراح يستعرض كتب الثقافة الغربية ويترجم وتخرج على يديه جيل من المترجمين يفعلون معه ومن بعده هذه الكنوز، ومضى يكتب ويخطب وينشر المجلدات والصحف ويبسط العلوم ويعالج شئون التربية والسياسة والاقتصاد ويحاول هدم الآراء الفاسدة ويبرز بذور التقدم . فرحلة رفاعة عند حسين فوزى كانت تحديدا أول اتصال روحى بالغرب وهو الاتصال الذى أخصب عقول أهل مصرر وذلك عندما تفتحت عينا رفاعة على بلاد الافرنج، وشعر الفتى الصعيدى بمكانه من الدنيا والتاريخ وادرك روعة الدور الذى ينتظره في بلاده بعد أوبته(٤٤)

ولايفصل حسين فوزى دور رفاعة الطهطاوى الرائد فى بعث النهضة المصرية عن دور البعثات العسكرية والهندسة والعلمية والطبية التي صاحبته واعقبته ، ورغم أن هدف محمد على من هذه البعثات كي يتعلموا حرفا ومهنا تصل بشئون الحرب الا انها فى النهاية تركت فى أعضائها أثرا عميقا ووضعت أقدامهم على أول درجات السلم الحضارى ، ومثلما

وهبت هذه البعثات مصر رفاعة الطهطاوى وهبتها أيضا على مبارك ، ومحمود الفلكي ونخبة من الحكماء ، وإلى هؤلاء ، وإلى «كتيبة الفلاحين الذين أوفدوا إلى فرنسا» فى القرن التاسع عشر ونتيجة تأثرهم العميق بما شاهدوه من آثار الحضارة الغربية ، يرد حسين فوزى الفضل لما تعلمته مصر وحولها عن غفلتها» «٤٥».

●●●

فى ضوء هذا الخط الفكرى الثابت ، الذى التزم به حسين فوزى من ايمان مطلق بالغرب وحضارته وبالعوامل والقوى التى كانت وراء نهضته وبالتالى دعوته لبنى قومه إلى تبنى هذا النموذج فى مجموعه وليس فى جانب واحد منه اذا ما أرادوا النهوض والتقدم ، فى ضوء هذا كان من المتوقع أن يتعرض حسين فوزى للنقد فيما يتعلق بالمدى الذى ذهب إليه فى ايمانه بالغرب والذى وصل، فى تقرير بعض النقاد «إلى حد الهوس» «٤٦» وفي تأثير هذا على عدد من توجهاته الفكرية والسياسية . وبداءة لا ينكر هذا النقد أو يشكك فى حب حسين فوزى لمصر فهو كما عبّر الأستاذ رجاء النقاش

«عاشق لمصر بكل ما تحتمله كلمة العشق من معنى فهو يحب مصر وتاريخها وشعبها وفنها حبا قائما على الفهم والتذوق والدراسة الواسعة ، فمصر كانت دائما فى ذاكرة حسين فوزى كلما كتب حرفا». أما ما يؤخذ عليه فهو أن تأثره بالثقافة الغربية قد انعكس على لغته وجعلها تتسم بالبطء والصعوبة واستخداماته التعبيرات الأجنبية ، كما كانت صلته بالثقافة الغربية فى مصادرها الكبرى ضعيفة وذلك بتأثير إيمانه وارتباطه بالثقافة الغربية . وبفعل هذا التأثير كان شديد التجاهل لانتماء مصر العربى مفضلا عليه الانتماء إلى حضارة مصر القديمة، وتحت تأثير اقتناعه المطلق بالحضارة الغربية لم يفرق بينها وبين التاريخ الغربى وممارساته وسياساته تجاه مصر والعرب «٤٧».

ويعتبر رأى آخر أن حسين فوزى كان «عظيم المجد وعظيم الأخطاء» ، ويدرج أمجاده تحت بند الأدب والفن والإبداع ، أما الأخطاء فهى بحور السياسة والتى يقف رمزا عليها زيارته لإسرائيل «٤٨» . والواقع أن زيارة حسين فوزى لاسرائيل نستطيع أن نراها اذا ما وضعت فى السياق العام

لفكر حسين فوزى واعتقاداته الفكرية التى ترتكز على الايمان بالحضارة الغربية ونماذجها وكل ما تمثله . فقد تصور حسين فوزى ان اسرائيل هى امتداد وتطبيق لهذا النموذج ، وان العلاقة معها انما تتصل بما يدعو إليه من الأخذ والتعلم من الغرب وحضارته وأدواته، وقد تغلبت هنا نزعته الفعلية وقناعاته الغربية على النزعة القومية والعاطفية، ومثلما فرق حسين فوزى بين الغرب كحضارة وكنموذج للتقدم ، وبين الغرب وتاريخه وممارساته السياسية ، كذلك لم يلتفت حسين فوزى إلى إسرائيل وبكل ما تمثله للعرب كمشروع استعمارى استيطانى عنصرى ، له أصوله أيضا فى الحضارة الغربية الحديثة، وانما اتجه إليها فيما تصوره عنها كنموذج للمجتمع الغربى المتقدم .

الهوامش

(١) حسين فوزى «سندباد إلى الغرب» دار المعارف . ط ثالثة ص ٢٨٢

● يضيف حسين فوزى إلى ماسجله فى كتبه عن ظروف نشأته وتأثير البيت والمدرسة فيه إلى «السماحة» التى تربى فى ظلها كطفل قاهرى، ويعنى بالسماحة عدم التفرقة بين دين أو جنس أو لون، وهو يذكر أنه كانت لأمه صديقة يهودية حيث كانت تختلف إلى بيتها لكى توقد لها المصابيح كل سبت، وأخرى مسيحية كانت تشاركها الاحتفال بأعيادها ومواسمها .. أما المدرسة فقد كان تأثيرها عليه من خلال عدد من المدرسين الذين أثروا فى تكوينه على نحو أو آخر وكان يقارن دائما بين تفتح مدرس اللغة الانجليزية والتاريخ من جانب ، وجمود مدرس اللغة العربية – على وجه العموم – من جانب آخر ، ويعتقد حسين فوزى أن هذا كان له تأثيره فى دفعه لمحاولة الحصول على تصور كامل للحضارة الغربية .. راجع : مجلة الطليعة «حسين فوزى رحلة دائمة فى الزمان والمكان» . عدد أغسطس ١٩٧٥ . ص ١٦٦

(٢) سندباد إلى الغرب ص ٢٨٣

(٣) سندباد إلى الغرب ص ٢٨٢

(٤) فؤاد دواره «عشرة أدباء يتحدثون» .. الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٩٦ ، ص ١٢٨

(٥) «سندباد إلى الغرب» ص ٢٨٨

(٦) «سنبدباد إلى الغرب» ص ١٢٩

(٧) «سندباد إلى الغرب» ص ١٣١

(٨) «سندباد إلى الغرب» ص ١٣٧

(٩) «سندباد إلى الغرب» ص ١٣٨

(١٠) «سندباد إلى الغرب» ص ١٣٩

(١١) «سندباد إلى الغرب» ص ١٤١

(١٢) «سندباد إلى الغرب» ص ١٧١ - ١٧٣

(١٣) «سندباد إلى الغرب» ص ١٧٤ - ١٧٦

(١٤) «سندباد إلى الغرب» ص ١٧٢

(١٥) «سندباد إلى الغرب» ص ١٧٥ - ١٩٥ . راجع ايضا حديثه مع فؤاد دواره ، فى «عشرة أدباء يتحدوثون» ص ٩٨ - ١٠٤

(١٦) حسين فوزى «سندباد في رحلة الحياة» دار المعارف، اقرأ عدد ٣٠٦ يونيو ١٩٦٨ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٧) فؤاد دواره ، «عشرة ادباء يتحدثون » ص ١٠٣ ، وراجع أيضا عبدالحميد توفيق زكى «د. حسين فوزى ومسيره » مجلة «القاهرة» عدد ٨٩ ، ١٩٨٨ .

(١٨) حسين فوزى «تأملات في عصر الرينيسانس » دار المعارف ص ٦ – ١١

(١٩) «تأملات في عصر الرينيسانس» ص ١٩ – ٣٠

(٢٠) «تأملات في عصر الرينيسانس» ص ٤٣ – ٤٤

(٢١) «تأملات في عصر الرينيسانس» ص ٤٤

(٢٢) حسين فوزى «سندباد عصري ، جولات في المحيط الهندى» مطبعة الاعتماد في القاهرة ١٩٣٨

(٢٣) «سندباد عصري ...» ص ١٧٥ – ١٧٦

(٢٤) حسين فوزى «سندباد إلى العالم الجديد» دار المعارف ص ٥ – ٦

(٢٥) «سندباد إلى العالم الجديد » ص ٢٠ – ٢١

(٢٦) «سندباد إلى العالم الجديد »ص ٤١ – ٤٢

(٢٧) «سندباد إلى العالم الجديد » ص ٢٢ – ٢٣

(٢٨) فؤاد دواره «عشرة ادباء يتحدثون» . مرجع سابق ص٨٦

(٢٩) حسين فوزى «سندباد مصرى» .. دار المعارف . ط ثالثة. ص١٠

(٣٠) «سندباد مصري» ص ١١

(٣١) «سندباد مصري» ص ١٤٢

(٣٢) «سندباد مصري» ص ١٤٤

(٣٣) «سندباد مصري» ص ١٤٥

(٣٤) «سندباد مصري» ص ٣٤٤

(٣٥) «سندباد مصري» ص ٣٤٧

(٣٦) «سندباد » ص ١٥٩

(٣٧) «سندباد إلى الغرب» ص ١٦١

(٣٨) «سندباد إلى الغرب » ص ١٦٦

(٣٩) «سندباد إلى الغرب » ص ١٦٥ - ١٦٦

(٤٠) «سندباد مصرى » ص ١٠٤

(٤١) «سندباد مصرى » ص ١٠٤ - ١٠٥

(٤٢) «سندباد مصرى » ص ١٠٦

(٤٣) «سندباد مصرى » ص ١٠٦

(٤٤) «سندباد مصرى » ص ١٠٨

(٤٥) «سندباد مصرى » ص ١٠٨

(٤٦) يوسف القعيد «رحيل السندباء» المصور اغسطس ١٩٨٨ ص ٢٨ - ٣٠

(٤٧) رجاء النقاش «أحببناه واختلفنا معه» . المصور سبتمبر ١٩٨٨ ص ٦٢ - ٦٣

(٤٨) يوسف القعيد - مرجع سابق.

الفهرس

هذا الكتاب

يسجل توجه رفاعة رافع الطهطاوى إلى باريس فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أول لقاء بين الفكر والثقافة المصرية، وبين الحضارة الغربية ومقوماتها ومناهجها الفكرية ومظاهر تقدمها، ومثلما واجه رفاعة رافع الطهطاوى فى هذا اللقاء معضلة الجمع بين التراث والحداثة، بين عدم الانقطاع عن ثقافته الأصيلة وبين التفتح على أفكار التنوير الأوروبى، فسوف تواجه أجيال من المفكرين المصريين وبعد قرن من الزمان نفس المعضلة حينما اتصلوا بالغرب وأقاموا ودرسوا فيه واحتكوا بمجتمعاته واختبروا فيهما وأساليب حياتها.

وفصول هذا الكتاب تنظر فى كيف واجه مفكرون من أمثال محمد حسين هيكل، قاسم أمين، طه حسين، سلامة موسى، توفيق الحكيم، يحيى حقى وحسين فوزى هذه المعضلة. وقراءة أعمالهم بهدف تقصى كيف تأثرت حياتهم العقلية واختياراتهم الفكرية بلقائهم مع الغرب ومعايشة حضارته ومجتمعاته، ومدى تصورهم للهوة الحضارية فى أبعادها المادية والثقافية التى تفصل مجتمعاتهم عن هذه الحضارة، وكيف يمكن تجاوز هذه الهوة، وهل كانت ثقافتهم الجديدة التى اكتسبوها انقطاعا عن ثقافتهم الأصلية وتجاهلاً لمسيرتها الحضارية، وأخيرا هل أثر هذا اللقاء على انتمائهم الوطنى أم كان بالعكس تأكيدا لهذا الانتماء.

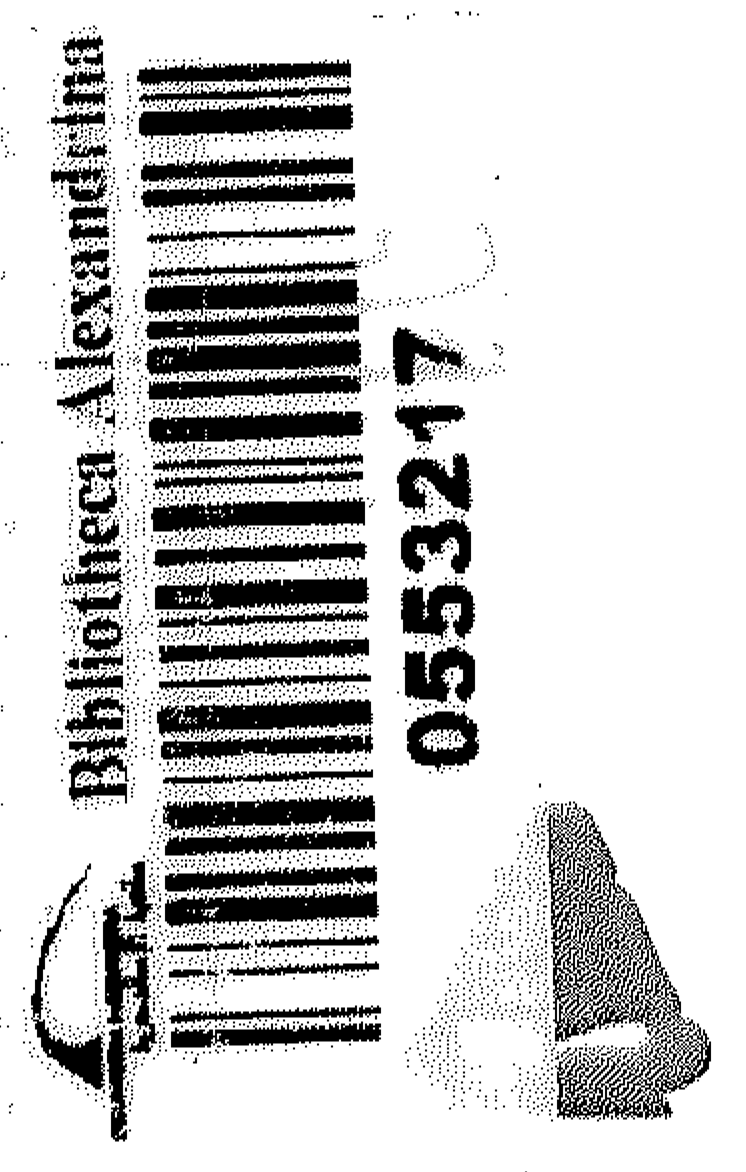
مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٥٠٦ / ٢٠٠٣

I.S.B.N 977 - 01 - 8704 - 6



وبعد أكثر من عشرة أعوام من عمر مكتبة الأسرة نستطيع أن نؤكد أن جيلاً كاملاً من شباب مصر نشأ على إصدارات هذه المكتبة التى قدمت خلال الأعوام الماضية ذخائر الإبداع والمعرفة المصرية والعربية والإنسانية النادرة وتقدم فى عامها الحادى عشر المزيد من الموسوعات الهامة إلى جانب روافد الإبداع والفكر زاداً معرفياً للأسرة المصرية وعلامة فارقة فى مسيرتها الحضارية.



التنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

الثمن ١٥٠ قرشاً